Historia de las Religiones

S. A. Tókarev

Editorial Cartago

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

El autor de esta obra, profesor S. A. Tókarev, es un destacado historiador y etnógrafo, investigador de la arqueología y gran conocedor de los libros "sagrados" de las diversas religiones.

En su prólogo señala: "Educar al hombre sobre la base de las concepciones científicas materialistas es una de las más importantes tareas ideológicas que debemos realizar en la presente época. Pero ello resulta imposible si no se conocen a fondo y seriamente las religiones pasadas y actuales de los diferentes pueblos, cómo y cuándo nacieron las creencias religiosas, sus formas primitivas y sus posteriores modificaciones, cómo se formaron y desarrollaron los rituales religiosos, cómo surgieron los grupos de servidores profesionales del culto —hechiceros, magos, sacerdotes, etc.—, y cómo y cuándo aparecieron las organizaciones eclesiásticas".

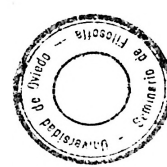
El autor ordena la obra en tres grandes secciones:

I. LAS RELIGIONES DE LA SOCIEDAD PRECLASISTA Y DEL PERIODO DE TRANSICIÓN A LA SOCIEDAD DE CLASES (CULTOS TRIBALES), que consta de 12 capítulos (monumentos arqueológicos de la historia de la religión, Religión de los australianos y tasmanios, de los pueblos de Oceanía, de los pueblos atrasados de Asia meridional, suroriental y oriental, de América, de Africa, de Asia septentrional, del Cáucaso, del Volga y los Urales occidentales, de los antiguos

(Continúa en solapa 2)

Universidad de Oviedo
Facultad de Filosofía

HISTORIA DE LAS RELIGIONES



ZD-14

R-2005

S. A. TOKAREV

Universidad de Oviedo — Seminario de Filosofía

HISTORIA
DE LAS
RELIGIONES

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Seminario de Filosofía
Armario XIII Estante .....

Armario XIII Estante 5
Número 113-528

EDITORIAL CARTAGO

Libro de edición Argentina.
Hecho el depósito que fija la
Ley 11.723.
© by EDITORIAL CARTAGO,
Buenos Aires, 1965.

PROLOGO DEL AUTOR

Educar al hombre sobre la base de las concepciones materialistas científicas es una de las más importantes tareas ideológicas que debemos realizar durante el período de edificación del comunismo. El programa del PCUS señala la necesidad de "realizar sistemáticamente una amplia propaganda ateísta con base científica, explicar pacientemente la endeblez de las creencias religiosas".

Resulta imposible llevar a cabo la propaganda ateísta científica si no se conocen a fondo y seriamente las religiones pasadas y actuales de los diferentes pueblos. Es necesario saber con exactitud cómo y cuándo nacieron las fantasías religiosas, conocer sus formas primitivas y sus posteriores modificaciones, cómo se formaron y desarrollaron los rituales religiosos, cómo surgieron los grupos de servidores profesionales del culto —hechiceros, magos, sacerdotes, etc.—, y cómo y cuándo aparecieron las organizaciones eclesiásticas. En resumen, hay que conocer la historia de la religión.

Pero no existe una historia particular de la religión; ya lo había señalado Carlos Marx. La historia de la religión es el reflejo de la historia de la humanidad. La religión es una forma de la conciencia social, que refleja de un modo desfigurado la vida social, es decir, las condiciones de la vida material de los hombres. Cuando esta vida cambia, también se modifica su reflejo religioso.

La literatura científica burguesa contiene no pocos ensayos sobre historia de las religiones, algunos de ellos valiosos y útiles. Sin embargo, los científicos burgueses no comprenden, o no quieren ver, el nexo que existe entre la historia de la religión y la historia de la vida material de los hombres, y con frecuencia describen la evolución de las creencias religiosas como un desarrollo espontáneo de las ideas.

La literatura marxista cuenta con una serie de magníficos estudios sobre diversas religiones, y certeros y profundos juicios sobre la función histórica de la religión y la iglesia en diferentes épocas y países, pero por desgracia no existe hasta el momento una investigación completa de la historia de las religiones, en su relación con el desarrollo histórico de la humanidad. Esta investigación es una de las trascendentales tareas que debe encarar actualmente la ciencia histórica materialista.

El libro que ofrecemos es un intento de llenar en alguna medida ese vacío. Por supuesto, el autor no cree haber realizado una investigación definitiva de la historia de la religión en todos los países y en sus multifacéticos vínculos con la vida material. Semejante tarea sólo sería accesible

a un grupo de especialistas y requeriría muchos volúmenes. En la presente obra, el autor sólo ha procurado ofrecer un bosquejo general de las más importantes etapas del desarrollo de la religión, desde sus primeros pasos hasta nuestros días, y, en la medida de lo posible, relacionar esta evolución con la marcha general de la historia.

Para no alargar demasiado el libro, el autor tuvo que hacerlo menos completo de lo que habría deseado, y dejar de enfocar algunos temas. Así, el lector no hallará en él materiales que se refieran a las creencias religiosas de los pueblos de Micronesia, de la mayor parte de América del sur y de Corea; tampoco encontrará mencionados los cultos prebudistas de Asia central y meridional. Desde luego, también existen lagunas en los diversos capítulos. Además, el autor no siempre ha logrado, ni mucho menos, poner de manifiesto con suficiente claridad las raíces materiales de unos u otros ritos o creencias; no siempre ha conseguido explicar su papel y significación en la vida de determinado pueblo. A menudo, lo que le impidió hacerlo fue la calidad de sus fuentes de información. Por la razón apuntada, es decir, para no excederse en la extensión del texto, tuvo que suprimir en muchos capítulos la sección bibliográfica.

LAS RELIGIONES DE LA SOCIEDAD PRECLASISTA Y DEL PERIODO DE TRANSICION A LA SOCIEDAD DE CLASES (CULTOS TRIBALES)

CAPÍTULO I

MONUMENTOS ARQUEOLOGICOS DE LA HISTORIA DE LA RELIGION

1. LOS MONUMENTOS RELIGIOSOS DE LA EPOCA PALEOLITICA

Período prerreligioso

Es escasísimo el material arqueológico que nos permite conocer las primeras etapas del desarrollo de la religión. Nuestros antepasados más lejanos (pitecántropo y sinántropo), que vivieron varios centenares de miles de años atrás, no dejaron la menor huella de la existencia de creencias religiosas entre ellos, ni podían dejarla, pues, dado lo primitivo de la vida social, la conciencia de los remotos representantes de la humanidad se hallaba directamente entrelazada con la práctica, y le era imposible crear conceptos religiosos abstractos. Fue el así llamado período prerreligioso.

No obstante, se han producido y siguen produciéndose debates en torno del problema. Algunos científicos burgueses, que defienden la religión y procuran perpetuarla, han tratado de demostrar que ésta es inherente al hombre desde su aparición en la tierra. Otros (por ejemplo, Jean Guyot) llegan inclusive a creer que los animales pueden tener sentimientos religiosos (el perro adora a su amo; muchos animales manifiestan temor ante lo insólito). Viéndose obligados a reconocer el origen animal del hombre, los teólogos cristianos modernos afirman sin embargo que sólo el cuerpo del hombre se fue desarrollando en el proceso de evolución animal; en cuanto al alma, fue creada por Dios, y con ella aparecieron las primeras ideas religiosas: la fe en Dios.

Ninguna de estas afirmaciones soporta el análisis crítico. En oposición a ellas, los científicos soviéticos sostienen que el período prerreligioso fue de larga duración: hasta el fin del paleolítico inferior (primer período de la antigua edad de piedra), abarcando también la época musteriense (de 100 a 40.000 años atrás), en la que vivía nuestro antepasado, el hombre de Neandertal, que se dedicaba a la caza del oso cavernario y otros animales. Al respecto, desde hace ya muchos años se discute en torno de las sepulturas de Neandertal y algunos otros monumentos materiales del musteriense.

Sepulturas de Neandertal

Los arqueólogos descubrieron alrededor de 20 sepulturas con esqueletos o cráneos del hombre de Neandertal. Las más conocidas son las de la gruta de Moustier, de una gruta cercana a La Chapelle-aux-Saints, algunos esqueletos de La Ferrassie (las tres en Francia), de la gruta Kiik Koba (Crimea), las de las cuevas Mugaret-es-Tabun y Mugaret-es-Shul (Palestina), y la de la gruta Teshik-Tash (Uzbekistán).

Después de producidos estos importantes hallazgos (1908 y más tarde), muchos científicos los consideraron una prueba de que el hombre de Neandertal creía en la sobrevivencia del alma (A. Bouyssonie, H. Obermayer y otros). En cambio, otros arqueólogos (por ejemplo, Max Ebert) suponían que en aquellos tiempos no podía existir todavía la creencia en el alma, pero sí en las propiedades sobrenaturales del cadáver (la idea del "muerto viviente"), lo cual daba origen a un temor supersticioso hacia el cuerpo muerto. En cuanto a los científicos soviéticos, unos compartían este último punto de vista, pero otros manifestaron un juicio más sensato y escéptico. I. Skvortsov-Stepánov, notable propagandista del marxismo y el ateísmo, atribuye las sepulturas neandertalienses a la simple preocupación del hombre primitivo por sus muertos, como si estuvieran enfermos. Según él, el concepto que establecía una diferencia entre vivos y muertos, la idea de algo que abandona al hombre cuando muere (el alma), fue surgiendo gradualmente y mucho más tarde [1]. Y es probable que esté en lo cierto.

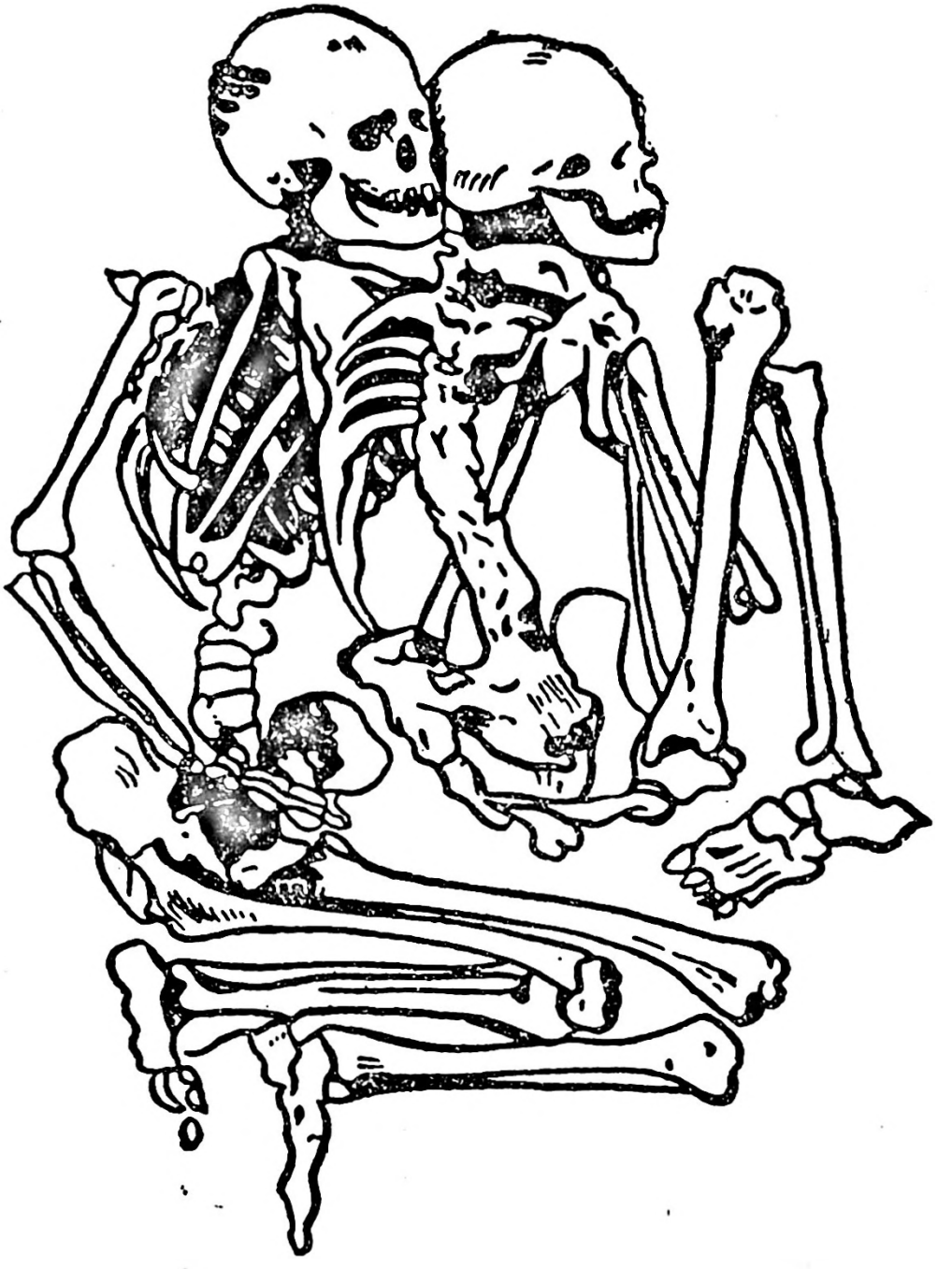
Lo más seguro es que las sepulturas primitivas (de Neandertal) expresaran, por una parte, la preocupación seminstintiva que sentían aquellos hombres por un miembro de la propia tribu, el afecto por él, que no desaparecía con su muerte; y, por otra parte, el deseo seminstintivo de liberarse de un cadáver en descomposición.

Las sepulturas de Neandertal no ofrecen una prueba indiscutible de que nuestros antepasados tuviesen en aquella época ideas religiosas. Pero el hecho de que sepultaran a los muertos pudo ser una de las fuentes que originaron más tarde tales ideas.

Otro tipo de hallazgos —huesos de animales, sepultados, al parecer, deliberadamente— constituye una prueba más convincente de que ya en el musteriense existían creencias religiosas. Por ejemplo, en las cuevas de Petershel y Drachenloch (Los Alpes) se descubrió una gran cantidad de huesos del oso de las cavernas; una parte de los mismos aparecieron acondicionados en cierto orden dentro de una especie de cajones de lajas de piedra. Algunos arqueólogos ven en estos fósiles la expresión de un culto del oso, o el vestigio de una magia cinegética, o bien restos de totemismo (creencia en el parentesco sobrenatural entre los hombres y los animales) [2].

[1] Véase I. Skvortsov-Stepánov, *Obras ateístas escogidas*, págs. 245 y 339-345, Moscú, 1959.

[2] Más adelante (en el Cap. II) se hablará sobre el totemismo como una forma de la religión.



Restos humanos encontrados en una doble sepultura en la gruta de los Niños, cerca de Mentone (Italia, en las proximidades do la frontera con Francia).

Otros los consideran simples depósitos de alimentos, guardados por los cazadores neandertalienses; pero esto último es poco probable.

Palcolítico superior

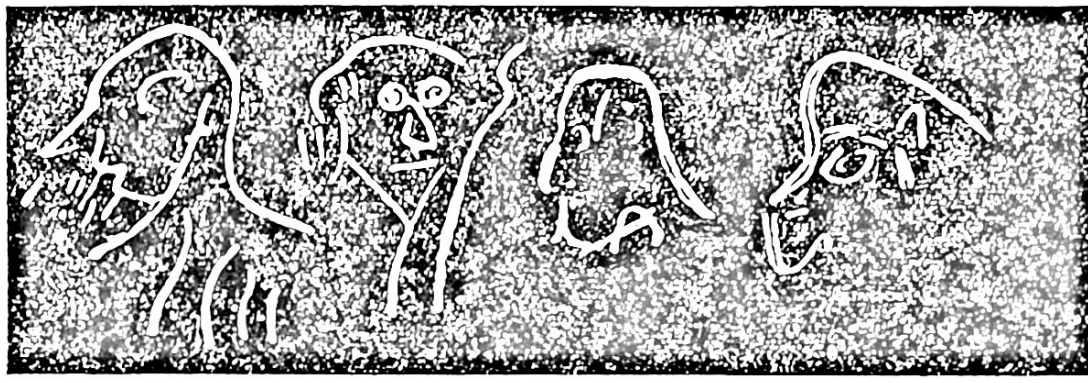
A partir del paleolítico superior (de 40 a 18.000 años atrás), los monumentos que atestiguan la existencia de ideas y ritos religiosos se hacen más numerosos y convincentes. Fue la época en que apareció el hombre de tipo moderno *(Homo sapiens)*, con armas de piedra y hueso más perfectas y variadas, y en que la caza se torna más evolucionada y productiva. Los arqueólogos dividen el palcolítico superior en los períodos auriñacense, solutrense (interglaciales templados), magdaleniense y aziliense (glaciales).

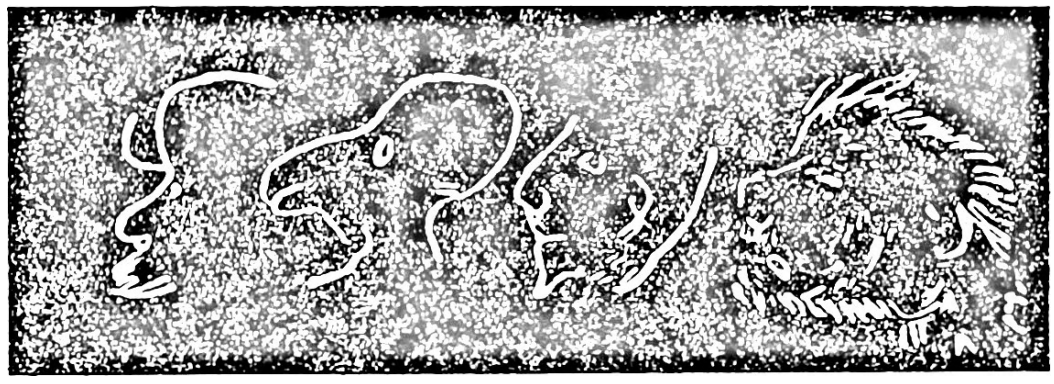
En el paleolítico superior se encontraron sepulturas en mayor número, que conservan huellas visibles de un ritual, evidentemente relacionado con algún culto; junto a los esqueletos se hallaron utensilios y adornos, pintados en muchos casos de ocre. Las sepulturas con dos cadáveres (cerca de Mentone, al noroeste de Italia), la sepultura de cráneos (gruta de Ofnet, Baviera) son supervivencias evidentes del rito del doble entierro. Está claro que ya en aquel tiempo se iban formando algunas ideas mágico-religiosas y supersticiones sobre una vida de ultratumba.

Por otra parte, a partir del período auriñacense se hacen más numerosos los testimonios plásticos: esculturas y pinturas en las paredes de las cuevas. En apariencia algunas de ellas tienen determinada relación con imágenes y ritos religiosos.

El arte y la religión del palcolítico superior

Los monumentos artísticos del paleolítico superior atrajeron la atención del mundo científico en los primeros años del siglo XX. Antes de esa fecha eran muy poco conocidos, y muchas personas dudaban de su autenticidad. La famosa cueva de Altamira, en la provincia de Santander (España del norte), fue descubierta por casualidad por un cazador en 1863; el arquitecto Marcelino de Santuola la examinó en 1879, pudiendo comprobar la existencia de un gran número de pinturas en las paredes y techo de la cueva, que representaban bisontes y otros animales. Sin embargo, su descubrimiento fue recibido con desconfianza. El escepticismo se suavizó después del hallazgo de dibujos parecidos en varias cuevas de Francia: La Mut (en el valle del Vezer; 1895), Pair non Pair (desembocadura del Dordoña; 1896) y Marsulas (declive norte de los Pirineos; 1897). El viraje decisivo en el concepto de los arqueólogos se produjo en 1901-1902, cuando se hicieron, uno tras otro, los descubrimientos de las pinturas rupestres en las grutas de Combarelles y Font de Gaume (Vezer) y Mas de Azil (alto Garona), y cuando quedaron demostradas la innegable autenticidad y la gran antigüedad de los dibujos de la cueva de Altamira, luego de una cuidadosa investigación. El más escéptico de todos los arqueólogos, Emile





Cabezas con rasgos humanos y animales mezclados, halladas en las cuevas del período magdaleniense (Isturitz, Marcam, Altamira y Combarelles).

Cartailhac, publicó entonces, en 1902, una carta abierta donde confesaba su error. Siguieron nuevos hallazgos: en 1903, dibujos antiguos en las cuevas del Castillo y Hornos de la Peña, al norte de España, en la gruta de Teyjat, Francia, y en otros lugares. Entre 1906 y 1909 se examinaron los numerosos dibujos de bisontes hallados en una cueva cerca de Niaux (Ariege, Francia); en 1912 y años siguientes fueron descubiertas e investigadas las cuevas de Tuc d'Audoubert y de los Tres Hermanos, que forman parte de un extenso sistema cavernario, situado a orillas de un afluente del Garona. Estas cuevas, en particular la de los Tres Hermanos, llamada así en honor de los tres hijos del conde Begoin, que la descubrió, adquirieron fama mundial debido a las antiquísimas pinturas de animales y de figuras humanas enmascaradas que encierran. También se hizo célebre la cueva de Laussel (sobre el río Vezer) por un bajo relieve con figura de mujer, que alza un cuerno en actitud ritual, como asimismo la cueva de Isturitz (próxima a la frontera franco-española, al sureste de Bayona), por sus figuras de animales esculpidas.

Terminada la primera guerra mundial se hicieron en Francia nuevos e interesantes descubrimientos. Entre 1920 y 1927, el abate Lemosie exploró la espaciosa cueva Pêche Merle, situada en la parte sur de los montes de Auvernia. El famoso explorador de cuevas N. Casteret descubrió la gruta de Montespan en 1923, donde halló esculpida una figura de oso sin cabeza y muchos dibujos de animales. La cueva Lascaux (río Dordoña) fue descubierta en 1940, encontrándose allí numerosos dibujos polícromos de animales. Además de las mencionadas, se encontraron muchas otras cuevas y se excavaron estaciones paleolíticas —la mayoría al sur de Francia y norte de España—, que encerraban monumentos artísticos [3].

Sobre la base de los citados hallazgos, los arqueólogos pueden hablar ahora con seguridad de la existencia de ideas religiosas bastante definidas en el paleolítico superior.

Prueba de ello es, por ejemplo, lo siguiente: si bien las imágenes de los animales han sido plasmadas con gran realismo, las figuras humanas, por el contrario, tienen un carácter sumamente abstracto y esquemático, e inclusive muchas veces adoptan la forma de entes fantásticos, zooantropomórficos, o bien el de hombres con máscaras de animales; en ocasiones es difícil distinguir a unos de otros. Así son los dibujos de las cuevas de Marsulas, Combarelles, Altamira, Lourdes, Laugerie Basse y otras. La más conocida de dichas figuras es la imagen del hechicero de la cueva de los Tres Hermanos, que representa a un hombre danzando, con cuernos de reno en la cabeza, larga barba, gran cola de caballo y piel de un animal colocada sobre los hombros. El "cetro" de hueso que fue hallado en la cueva de Teyjat tiene grabadas tres figuras danzantes de dos pies, pero con máscaras que representan cabezas de ciervo.

Es evidente que esta clase de dibujos tienen cierta relación con ideas

[3] H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal, Les cavernes ornées de l'âge du renne*. Montignac, Dordogne.

y ritos religiosos. No podemos suponer que el artista primitivo dibujara monstruos fantásticos porque no sabía reproducir fielmente la naturaleza; las magníficas pinturas realistas de animales atestiguan lo contrario. Por consiguiente, cuando renunciaban al realismo lo hacían deliberadamente.

¿Qué significan, entonces, esas figuras enmascaradas?

Nos parece incorrecto interpretarlas como mascaradas de caza (como se hace a veces); los gestos rituales y las evidentes posturas de danza no concuerdan con ello. Al parecer, se trata de ejecutantes de determinados ritos, más probablemente totémicos. En cuanto a los fantásticos seres antropozoomórficos, seguramente son una representación del antepasado totémico. Son imágenes análogas a las de la mitología australiana de los antepasados, como fue demostrado muy bien, primero por Lucien Lévy Brühl [4] y luego por D. Jaitun [5]. Todas estas manifestaciones atestiguan la existencia de creencias y ritos totémicos en las tribus cazadoras del paleolítico superior.

Estatuillas de mujer

El problema de las esculturas del período auriñacense que representan figuras femeninas difiere en algo del anterior. Muchas decenas de estas estatuillas se han encontrado en Europa occidental (Willendorf, Austria; Grimaldi, Italia; Brassempouy, Francia, etc.) y también en la URSS (Gagarino, Kostenki, Maltá, Buriat, etc.). Se trata de pequeñas estatuas de estilos muy diversos a veces muy realistas. Todas ellas representan mujeres desnudas, con un acusado desarrollo de los caracteres sexuales: pechos grandes y, con frecuencia, el vientre hinchado. Resulta interesante hacer notar que en esa época son raras las representaciones de figuras masculinas.

Hay diversas opiniones en cuanto a estas figuras. Unos las consideran una mera manifestación de motivos estéticos o eróticos. Pero la mayor parte de los investigadores las vinculan de uno u otro modo con la religión; hay quienes ven en las estatuillas de mujer del auriñacense un género de sacerdotisas, intérpretes de ritos familiares clánicos; para otros son las imágenes de las madres fundadoras de la estirpe, y se apoyan en el hecho de que muchas de las figurillas han sido halladas en la cercanía inmediata del hogar familiar. Sostiene este criterio P. Efimenko [6]. Pero debemos decir que los materiales etnográficos comparativos no confirman esa suposición, pues, salvo algunas excepciones, y por cierto dudosas, el culto de las mujeres fundadoras de estirpes no se ha comprobado en el pasado de los pueblos que hoy existen.

Más verosímil y ajustado a los hechos sería explicar las estatuillas auriñacenses de mujer como representaciones del ama del fuego (o del ama

[4] L. Lévy Brühl, *La mythologie primitive*, págs. 146-153, París, 1953.
[5] D. Jaitun, *La esencia y el origen del totemismo*, págs. 104-106, Stalinabad, 1958.
[6] Véase P. Efimenko, *La sociedad primitiva*, 3ª ed. Kiev, 1953, págs. 402-404.

del hogar); en muchos pueblos modernos, especialmente de Siberia, se conservan huellas de una mitología semejante, que fue objeto de un culto familiar-clánico. En este caso se trata de los monumentos relacionados con una forma primitiva del culto matriarcal clánico.

A fines del paleolítico, en la época aziliense, las figuras de animales y personas desaparecen casi por completo. Las sustituyen dibujos más o menos esquemáticos. Es posible que éstos estuvieran también asociados de alguna manera con ideas mágico-religiosas. En lo que respecta a este vínculo, los conocidos guijarros pintados de la cueva de Mas de Azil, descubiertos por Edouard Piette, tienen el mayor interés. Encontró más de 200; están recubiertos (de un solo lado) de variados y enigmáticos signos, pintados de rojo: rayas paralelas, manchas redondas y ovaladas, y diversas figuras que parecen letras.

Hasta el momento no se ha podido establecer qué significan. Piette creyó que se trataba de signos aritméticos o de las letras de un alfabeto desconocido. Pero es una suposición completamente inverosímil. Más bien debemos relacionarlas con las llamadas "churingas" de los australianos modernos; esas tablillas sagradas de piedra o madera, y emblemas totémicos, cubiertos de dibujos simbólicos, son en parte muy semejantes a los guijarros del aziliense. La analogía nos permite suponer que en el período mencionado existieran creencias totémicas.

2. MONUMENTOS RELIGIOSOS DE LA EPOCA NEOLITICA

En la época neolítica (segunda Edad de piedra, época de la piedra pulimentada, entre 7 y 5.000 años antes) se produjo la transición a la economía agraria y ganadera en la mayor parte de las regiones de Europa y del Cercano Oriente; sólo en las zonas nórdicas se mantuvo la estructura basada en la caza y la pesca. Las tribus y los clanes neolíticos eran en su mayoría grupos sedentarios o semisedentarios, de firme base económica. La desigualdad comenzaba a manifestarse en el seno de las comunidades, pero todavía no existía una diferenciación de clases. Las nuevas condiciones debían reflejarse por fuerza en el campo de la religión.

Sepulturas neolíticas

Durante esa época, los monumentos religiosos se hacen más numerosos, pero al mismo tiempo más uniformes; casi exclusivamente son tumbas. Es enorme la cantidad de sepulturas neolíticas que se conocen. Según el arqueólogo francés Jean Déchelette, no hay período arqueológico, incluyendo el romano, que tenga tanta abundancia de tumbas como el neolítico. En la mayoría de los casos no existen dudas sobre el carácter ritual, con nexos religiosos, que éstas presentan. Junto al esqueleto del muerto hallamos siempre objetos de la vida diaria: adornos, utensilios, armas y vasos; es evidente que estos últimos contenían en otro tiempo alimentos. La gente creía que el muerto necesitaba todas esas cosas en su vida de ultratumba.

El culto de una divinidad femenina

En algunas sepulturas, especialmente en las ubicadas en las grutas, se encuentran figuras de mujer, talladas en piedra. En apariencia están relacionadas con ciertas creencias religiosas, pero resulta difícil precisarlas. Quizá se trate de una divinidad femenina, protectora del clan o guardiana de la tumba. O tal vez sea la personificación de la tierra, protectora de los muertos. En cualquier caso, es evidente que existe una conexión genética entre estas imágenes y las estatuillas femeninas del paleolítico, personificaciones del hogar familiar o del clan.

En términos generales, el culto de una divinidad femenina parece haber existido en el neolítico. Diversas figuras de mujer —con mayor frecuencia sólo el rostro—, muy semejantes en cuanto a ejecución, las encontramos a menudo en estatuillas de piedra o arcilla, burdamente modeladas, o bien como ornamento de vasos que han sido hallados (no sólo en las tumbas) en los estratos neolíticos de los diferentes países: en las costas del Asia Menor, el archipiélago Egeo, las penínsulas Balcánica y Pirinaica, Francia, Inglaterra y Escandinavia. En todas las imágenes se perciben con nitidez los arcos superciliares semiarqueados, los ojos redondos, una nariz puntiaguda y, cuando la figura es completa, los pechos. La boca y las demás partes del rostro rara vez están representadas. En algunos vasos han sido dibujados únicamente los ojos y las cejas. Las estatuillas masculinas sólo se encuentran por excepción en los terrenos neolíticos: tenemos, por ejemplo, el idolillo fálico sin cabeza de la gruta de Nicolai (departamento de Gard, Francia).

Petroglifos neolíticos

No cabe duda de que también las numerosas imágenes dibujadas en las rocas neolíticas, en su mayoría descubiertas en el norte de Europa, España y Siberia, están relacionadas con creencias mágico-religiosas. Sin embargo, todavía no existe una opinión unánime acerca de su origen y significación.

Más de 30 imágenes de este tipo se conocen en Noruega, pero sólo representan animales —grandes en su mayoría— y aves. El arqueólogo Brogger, que las ha estudiado, les atribuye un significado mágico.

Los petroglifos de Carelia, sobre el lago Onega y el Báltico, tienen gran interés. Hasta la fecha se han encontrado más de mil de estas figuras, pero los arqueólogos difieren en cuanto a su significado. La mayor parte son dibujos de animales y aves; también figuras de hombres, muy a menudo de carácter fálico; la representación de botes con sus remeros es bastante frecuente; y por último encontramos otra clase de figuras: círculos o semicírculos, de los cuales parten rayos. A. Linevki y A. Briusov piensan que estos petroglifos reflejan una magia propiciatoria y el culto de los espíritus-amos locales. V. Ravdonikas relaciona los más antiguos petroglifos (los del mar Blanco) con la magia cinegética y las creencias totémicas; en

cuanto a los más tardíos (los del lago Onega), los considera el reflejo de una mitología solar-lunar. Ve en los enigmáticos círculos y semicírculos con rayos los símbolos del sol y la luna, y, en otras figuras, diferentes signos cósmicos. Todas estas suposiciones son bastante verosímiles y no se excluyen entre sí. Al parecer el culto propiciatorio con elementos fálicos se halla realmente representado en los petroglifos de Carelia, pero una parte de ellos puede tener determinada vinculación con el culto solar.

Sin embargo algunos investigadores modernos consideran en términos generales, que no ha sido probada la existencia del culto solar en el neolítico.

Características generales de la religión en el neolítico

Pese a la relativa abundancia de monumentos y a que se pueden establecer paralelos etnográficos (a los cuales nos referiremos más adelante), las creencias religiosas de los hombres del neolítico siguen siendo confusas para nosotros. Es posible que la adoración de la divinidad femenina estuviera vinculada con el culto de la fertilidad. George Wilke la relaciona con el culto lunar. Parece probable que el clan matriarcal, que en esa época debía de estar ya formado a consecuencia del ascenso de la economía agrícola, constituía la base social de esta clase de cultos.

Ni siquiera resulta claro el carácter del culto de los muertos. No podemos dudar de que adquirió gran desarrollo y de que las ideas acerca del alma y la vida póstuma se tornaron más complejas, pues lo atestiguan la diversidad de formas y el refinamiento de las sepulturas. El régimen de clan dejó su sello en ellas, y es probable que los dólmenes y túmulos, así como las grutas naturales y artificiales, hayan servido de bóvedas al clan. La naciente desigualdad económica entre los miembros del clan también parece reflejarse en los ritos funerarios —lo que no debe excluirse— en las creencias asociadas con éstos. La aparición del ritual de cremación parece haber acompañado al desarrollo de la creencia en el alma. Pero por el momento no sabemos cómo imaginaban el alma los hombres del neolítico, qué pensaban acerca de su destino póstumo.

3. LA RELIGION EN LA EPOCA PRIMITIVA DE LOS METALES

La época del bronce y del hierro ofrecen un abundante y variado material arqueológico en cuanto a monumentos religiosos. Pero en su mayoría son monumentos que pertenecen a los pueblos de la antigüedad clásica, que estudiaremos más adelante con mayores detalles. Por el momento sólo examinaremos los caracteres más generales de la historia religiosa de la época primitiva de los metales en Europa.

En la época del bronce el culto funerario se hizo más complejo y multiforme aun. Reflejaba ya la diversificación clasista de la sociedad. Los ritos fúnebres ofrecidos a los jefes, príncipes y reyes difuntos adqui-

rieron un esplendor inusitado; en sus tumbas, junto al cuerpo, se colocaban magníficas joyas, y se sacrificaban caballos —a veces inclusive hombres—, para que acompañaran al muerto en el mundo del más allá; sobre la tumba levantaban altos túmulos o monumentos funerarios. Las sepulturas de los miembros comunes de la tribu eran mucho más modestas.

La costumbre de cremar los cadáveres comenzó a adquirir gran difusión en esa época. Es evidente que las ideas acerca del mundo de ultratumba se hicieron más complejas. La orientación de las tumbas hacia los puntos cardinales indica un nexo del culto de los muertos con la adoración al sol y otras ideas cósmicas. Este vínculo también puede inferirse del examen de las grandes construcciones megalíticas de Inglaterra, llamadas "cromlech". La más conocida es la Stonehenge, del condado de Wiltshire, un enorme conjunto de megalitos dispuestos en un círculo de 90 metros de diámetro. Unos arqueólogos (Wilke) la consideran una especie de templo al sol; otros (Evans, Schuhardt), un monumento funerario. Ambas opiniones pueden ser ciertas y fundamentadas, pues la orientación y disposición de las diferentes partes de la Stonehenge demuestran que están relacionadas con observaciones solares (el eje central de la construcción se halla dirigido hacia el lugar por donde aparece el astro el día del solsticio de verano), y al mismo tiempo, bajo éste y otros monumentos megalíticos similares han aparecido sepulturas.

El culto solar

Existen también otros hallazgos que atestiguan la difusión del culto solar en la época del bronce. El sol está representado en ellos de diversas maneras: como un disco, una rueda con o sin rayos, una cruz dentro de un círculo y en otras formas. Especial interés presentan la carroza de bronce con el disco solar y los caballos enganchados (Trundholm, Escandinavia), el caballo de bronce con un disco bajo las patas (Teruel, España) y el disco sobre ruedas (dibujo rupestre de Bohuslen, Suecia).

El culto solar, tan difundido en la época del bronce, tuvo evidente origen en el desarrollo de la economía agrícola, ya que —según observación popular— el sol es el principal factor de la fertilidad. Por otra parte, la diversificación social quedó reflejada en dicho culto: se forma la aristocracia tribal, que se considera emparentada con la divinidad solar, tal como podemos verlo en las analogías etnográficas.

Capítulo II

RELIGION DE LOS AUSTRALIANOS Y TASMANIOS

Como hemos visto, los monumentos arqueológicos proporcionan informes muy valiosos acerca de las primeras etapas del desarrollo de la religión, a partir de sus orígenes. El material arqueológico tiene sus ventajas: puede ser fechado con aproximada seguridad y clasificado en períodos (aunque no siempre la división es exacta). Pero también tiene defectos sustanciales: en primer lugar, es bastante exiguo, fragmentario; en segundo lugar, es mudo, y para interpretarlo debemos recurrir a las suposiciones y analogías. En lo que se refiere a las analogías, las tomamos principalmente de la vida y cultura, creencias y ritos religiosos, es decir, de la etnografía de los pueblos contemporáneos a nosotros.

El material etnográfico, en cambio, es una fuente incomparablemente más abundante de datos concretos y variados en la historia de la religión, a partir de una época relativamente temprana. Componen el material las numerosas descripciones etnográficas de los pueblos modernos de todas las partes del mundo, referidas a los siglos XVIII, XIX y XX, y algunas a siglos anteriores. A menudo son descripciones sumamente valiosas por lo claras y completas. Pero es una fuente que también tiene sus importantes defectos: en primer término, los informes etnográficos nada nos dicen sobre las primitivas etapas del desarrollo de la religión, porque el nivel de desarrollo histórico, inclusive de los pueblos modernos más atrasados, corresponde más o menos a período de transición del paleolítico al neolítico; las etapas más tempranas de la historia de la humanidad no tienen representación en el material etnográfico. En segundo término, éste es difícil de fechar en la mayoría de los casos. Por ejemplo, si fechamos una creencia de uno u otro pueblo, digamos, a fines del siglo XIX, ello nada nos dice sobre el momento en que surgió: si apareció dos generaciones antes o si tuvo una existencia de milenios. Por lo tanto, en estos casos el historiador de la religión tiene que recurrir a razonamientos indirectos, confrontando el dato etnológico con fenómenos análogos en las creencias de otros pueblos, comparándolo con las informaciones arqueológicas, etc.

Nuestra siguiente exposición de la historia de las religiones en las sociedades preclasistas estará basado en el material etnográfico. La mejor forma de examinar el material será disponerlo por partes del mundo, es

decir, referirnos sucesivamente a las religiones de Australia, Oceanía, América, África y Europa. En cierta medida es un orden que corresponde al de las etapas del desarrollo histórico: los australianos han conservado casi hasta nuestros días la más arcaica de las estructuras económicas y de la vida social, aquella que corresponde al régimen comunal primitivo clásico; los pueblos de Oceanía han alcanzado, en su conjunto, un nivel más alto, y es más elevado aun el de la mayoría de la población nativa de América y África. Pero tanto en Oceanía como en América y África es posible advertir diversos grados sucesivos de desarrollo, que representan algo así como las etapas de descomposición de la sociedad comunal-clánica y su paulatina transición a la sociedad de clases. En correspondencia con ello, las formas religiosas de estos pueblos tienen las características que marcan el paso de las sociedades preclasistas a las clasistas. En cuanto a la mayoría abrumadora de los pueblos de Asia y Europa, es decir, con excepción de un reducido número de poblaciones periféricas, han superado ya desde hace tiempo el límite mencionado, han vivido la gran división de la sociedad en clases, y por consiguiente las que dominan desde hace mucho entre ellos son las religiones de un tipo netamente clasista.

1. LA RELIGION DE LOS AUSTRALIANOS

Los australianos representan la fase más temprana de la evolución de la humanidad que se halla al alcance de nuestra observación directa, la fase de un régimen comunal-clánico casi intacto. Por ende, su religión ofrece un interés excepcional al investigador. A ello se debe que cualquier estudio sobre los orígenes y formas primitivas de la religión tome precisamente el mayor número de sus ejemplos de las creencias australianas.

Condiciones peculiares de desarrollo

En virtud de su posición geográfica, Australia se halla en las condiciones de un máximo aislamiento con respecto a la influencia de los pueblos más cultos. Por una parte durante milenios, los australianos permanecieron separados del mundo. Por la otra, la poco acentuada diferenciación de las condiciones naturales del continente, la ausencia de fieras peligrosas que obligaran al hombre a combatir, y la posibilidad de satisfacer un mínimo de necesidades por medio de la caza y la recolección de frutos naturales retardaron al extremo el crecimiento de las fuerzas productivas. Las causas señaladas hicieron que los aborígenes australianos se demoraran en la etapa primitiva del desarrollo. No existen en absoluto razones para hablar de degeneración o regresión, como suponen algunos investigadores. No hay prueba alguna de que los australianos o sus antecesores hayan estado anteriormente en un nivel más elevado de evolución.

Precisamente por ello tienen tanto interés las creencias religiosas de los aborígenes australianos. Desde luego, no podemos identificar a los australianos con nuestros antepasados remotos, ni trasladar automáticamente sus creencias a la humanidad del pasado. El carácter excepcional de las condiciones en que han debido vivir siempre hace que su vida social y espiritual haya tenido forzosamente que adoptar determinadas formas peculiares. Pero, con todo, resulta indudable que se trata de un pueblo que ha conservado con la mayor pureza las antiguas creencias mágico-religiosas.

Como se sabe, antes de iniciarse la colonización europea, la población nativa del continente estaba formada por tribus nómadas que no sabían cultivar la tierra, ni criar el ganado, ni tejer, ni fabricar cacharros de arcilla o armas de caza como el arco y la flecha, ni trabajar el metal. Ninguna de las numerosas tribus nómades constituía una unidad social cohesionada, pues cada una de ellas se dividía en una serie de pequeñas comunidades territoriales —"hordas" o grupos locales—, en cuyo marco se desenvolvía la vida social. La estructura interna de las comunidades (grupo local) era bastante homogénea, poco diferenciada. Sin embargo, existía una nítida gradación en cuanto a edades y sexos, que se vinculaba con la división del trabajo, y se perfilaba la capa dirigente de los ancianos.

Las relaciones familiares y matrimoniales de los australianos tenían caracteres muy arcaicos; a la vez que nacía el matrimonio de parejas, se conservaban las sobrevivencias del matrimonio de grupo.

Todos los datos de que disponemos atestiguan una gran homogeneidad de creencias y ritos religiosos y mágicos en los australianos de casi todas las regiones, aun cuando no se deben excluir algunas diferencias locales.

Totemismo

Cuando se analizan las creencias y ritos religiosos de las poblaciones australianas desde el punto de vista de su significación ideológica, y del papel que desempeñan o desempeñaron en la vida social, descubrimos que la forma predominante es el totemismo, es decir, la creencia de que existe un vínculo sobrenatural entre un grupo de personas y otros grupos de seres u objetos materiales, más frecuentemente una especie animal. Todos los investigadores aceptan esta tesis.

Entre los australianos podemos observar el totemismo en su forma más típica, mientras que otros pueblos más evolucionados sólo presentan las manifestaciones más tardías, nada características, o bien sus vestigios. Se suele llamar a Australia el país clásico del totemismo, y allí, mejor que en parte alguna, podemos ver las raíces mismas de esta forma de religión. Precisamente después del descubrimiento del totemismo australiano (a fines del siglo XIX) se acrecentó en enorme medida el interés de los etnógrafos e historiadores por el problema, y apareció una vasta literatura dedicada al asunto. Ello nos obliga a analizar en detalle las ideas y ritos totémicos de los australianos.

Los grupos (clanes) totémicos

Fácil es distinguir en el totemismo algo así como los dos miembros de una relación: el sujeto (grupo humano) y el objeto (el tótem).

En Australia, el sujeto de esta relación es, ante todo, el clan primitivo o grupo totémico, que a veces coincide, y otras no, con el grupo local. La falta de coincidencia puede explicarse —probablemente— por el hecho de que muchas tribus han conservado la antigua costumbre de calcular el grado de parentesco y trasmitir el tótem por línea materna, aun cuando el matrimonio tiene ya un carácter patrilocal, es decir, la esposa se instala en el grupo local del marido.

El grupo totémico es siempre exogámico, lo cual significa que el matrimonio entre sus miembros está prohibido. En general, se considera siempre la exogamia como un indicio de totemismo, aunque es un indicio puramente social. Hasta se hicieron tentativas (Emile Durkheim, jefe de la escuela sociológica francesa) de atribuir el nacimiento de la exogamia a las creencias religiosas totémicas. Por cierto, es una explicación errónea, netamente idealista; empero, el nexo histórico entre ambas manifestaciones está fuera de duda, pero no es una relación directa: la exogamia es una inalienable característica de la organización clánica (en especial modo de la clánica primitiva), en tanto que el totemismo es su superestructura religiosa.

En la mayoría de los casos, el número de clanes (grupos totémicos) en la tribu australiana oscila entre 10 y 30. Sólo hay casos aislados, rarísimos (los arunta y tribus vecinas), en que la cantidad de totems es mucho mayor. Ello ocurre porque entre los arunta, a diferencia de otras tribus, los nombres totémicos no se trasmiten por herencia (de la madre o el padre), sino de acuerdo con el lugar supuesto de la concepción. Nos referiremos a ello más adelante.

Fratrías totémicas

El clan (horda) de los australianos no es la única entidad totémica. En la mayoría de las tribus, los clanes se unen en fratrías; cada fratría constituye una de las mitades exogámicas de la tribu. Al parecer, se trata de un vestigio de una división dual exogámica muy arcaica. Y bien, las fratrías tienen también nombres totémicos en algunas tribus; por ejemplo, las fratrías del canguro, y del avestruz emú, del águila y el cuervo, de la cacatúa blanca y negra, etc. A veces, los totems están vinculados con determinadas creencias.

Totemismos sexual e individual

Formas peculiares, nada típicas, del totemismo han sido descubiertas en algunas tribus australianas, especialmente entre las que habitan el sureste; nos referimos al totemismo sexual y al individual.

La esencia del totemismo sexual reside en lo siguiente: además de los

totems comunes a cada uno de los clanes, los miembros masculinos de la tribu tienen también su tótem (por lo general un ave o el murciélago), y las mujeres otro semejante; por ejemplo, si el de los hombres es el murciélago, el de las mujeres es el chotacabras.

Algunos investigadores (por ej., W. Schmidt) consideran que el totemismo sexual es la forma más antigua del totemismo general. No compartimos la opinión. Pero no cabe duda de que el totemismo sexual, por una parte, refleja una especie de enfrentamiento social y, por la otra, la igualdad de derechos de ambos sexos, derivada tal vez de la división de trabajo según el sexo.

Es indiscutible que el totemismo individual constituye la forma más tardía de esta creencia, aunque haya científicos burgueses que lo nieguen. Hay hombres que poseen su tótem personal, además del común al clan al cual pertenecen. Por lo general, no lo tienen todos los hombres, sino algunos, con frecuencia los hechiceros, curanderos y jefes. El tótem individual se hereda del padre o se adquiere en el momento de la consagración. Tiene todas las características de una manifestación peculiar del comienzo de individualización de las creencias religiosas.

Los totems

Por lo general, los totems simbolizan a diferentes animales, con menos frecuencia a plantas y muy pocas veces a otros objetos.

Cuando se hace la lista de los totems de las diferentes tribus, se pone al descubierto una regularidad típica: la elección del tótem ha sido determinada por el carácter físico-geográfico de la comarca y la orientación predominante de la actividad económica. La lista también demuestra que en casi todas partes de las cinco regiones principales de Australia el grupo dominante de los totems está compuesto por animales terrestres y volátiles: el emú, el canguro, la zarigüeya, el perro salvaje, el wombat (una especie de hurón), la serpiente, el lagarto, el cuervo, el murciélago, etc. Son todos animales completamente inofensivos y nada peligrosos para el hombre. En general, no existen en Australia fieras que constituyan una amenaza para la vida humana, y es importante señalarlo, porque hubo investigadores que equivocadamente intentaron atribuir el origen de las creencias totémicas al temor del hombre hacia las poderosas fieras rapaces.

En las semidesérticas regiones del interior, en la zona del lago Eire y más al norte, donde las condiciones naturales son de extremada pobreza, la caza produce poco y la gente se ve obligada a alimentarse con cualquier cosa, de insectos, orugas o plantas, estas últimas figuran entre los totems regionales, cosa que no ocurre en ningún otro lugar fuera de las regiones centrales y del noroeste.

Además, en la parte central de Australia, particularmente entre los aruntа, donde el totemismo está muy desarrollado y cada clan posee numerosos totems, hallamos una categoría completamente inusitada de éstos que no pertenecen a la naturaleza orgánica: los totems de la lluvia, el sol, el viento cálido, etc.

Relaciones con el tótem. Los tabús

Los australianos no consideran el tótem una divinidad, ni como algo superior. Por lo tanto se equivocan quienes afirman que el totemismo es la adoración de seres u objetos materiales. El tótem no es divino; sólo tiene un parentesco misterioso con los miembros del clan.

Los miembros de las tribus del sur y del sureste, descritas por Howitt, expresaban por lo general sus relaciones con el tótem de la siguiente manera: "es nuestro amigo", "nuestro hermano mayor", "nuestro padre" y, a veces, "nuestra carne", es decir, existía la idea de cierto parentesco carnal. Inclusive existen indicios (Australia central) de gente que se siente identificada con el tótem.

Este parentesco entre el hombre y el tótem se manifiesta ante todo en la prohibición (tabú) de matar al tótem y alimentarse de él. La prohibición, si bien existe en todas partes, no adopta siempre la misma forma. Entre las tribus del sureste está prohibido matar al tótem, pero si otro lo mató, el hombre no rehúsa comerlo. Entre las tribus de Australia central, por el contrario, no se puede utilizar el tótem como alimento, pero matarlo no constituye una trasgresión; en cambio cuando se efectúa allí el ritual totémico, la regla autoriza no sólo, sino que además prescribe comer un poco de carne del tótem, para fortalecer los vínculos mágicos con éste. Esa gente cree que no comer jamás carne del tótem es tan malo como comer demasiada; en ambos casos, el hombre pierde sus vínculos con aquél.

Mitos totémicos

Los numerosos aunque bastante uniformes mitos acerca de las hazañas cumplidas por los "antepasados" totémicos desempeñan un papel relevante en las creencias de los australianos. En general, uno de los rasgos más característicos del totemismo son estas imágenes mitológicas de los antepasados. Pero tales "antecesores" no son, por supuesto, los verdaderos antepasados (por lo cual no hay que confundir la creencia en los "antecesores totémicos" con el culto de los antepasados auténticos, que es una forma religiosa históricamente posterior). Son seres imaginarios que presentan un aspecto ambiguo. En ocasiones aparecen en los mitos con figura de animal; en otras, como hombres con nombre de animal. Actúan solos o en grupo, bajo el aspecto, ya de hombre, ya de mujer; cazan, andan, cumplen el ritual, como lo hacen los propios australianos, creadores de los mitos; a veces los relatos nos informan cómo estos antepasados se desplazaban bajo tierra; y por lo general la narración termina con el antepasado desapareciendo bajo tierra o convirtiéndose en roca, árbol o piedra.

B. Spencer y F. Gillen, y más aun K. Shtrélov, han recogido una gran cantidad de mitos sobre los antepasados totémicos de las tribus del centro de Australia. Los relatos, anotados por Chesling, de la tribu de los yulengor, de la parte oriental de Arnhemland, presentan características muy interesantes y pintorescas. Cuentan los viajes de las *juncgovas*, antepasadas

míticas, por la tierra, dejando por doquier los totems, de los cuales descienden los aborígenes de Australia. Esta imagen de un antepasado-mujer constituye, tal vez, una supervivencia del régimen matriarcal-clánico.

Hay ritos especiales que tienen estrecha vinculación con la mitología totémica. Los personajes y el argumento de los mitos son interpretados por los participantes del ritual; se busca escenificar, al parecer, las hazañas de los antepasados totémicos. Este ritual tiene gran difusión y presenta un carácter muy variado; es preciso con los mayores detalles entre las tribus de Australia central. Por lo general, el ritual tiene la finalidad de instruir a los adolescentes y coincide con las ceremonias de consagración.

Así, pues, los mitos totémicos mantienen estrecha relación con la práctica ritual; son como un libreto, de acuerdo con el cual se representan los ritos sagrados del tótem de una comarca. Al mismo tiempo, son la interpretación sagrada o mitológica de algunas particularidades ambientales de la tribu, pues explican el origen de determinadas rocas, barrancas o piedras. Los mitos totémicos constituyen algo así como la historia sagrada del clan desde sus orígenes, y también un fundamento moral de los derechos del clan y la tribu sobre el lugar. Los mitos afianzan el vínculo del clan y la tribu con su territorio.

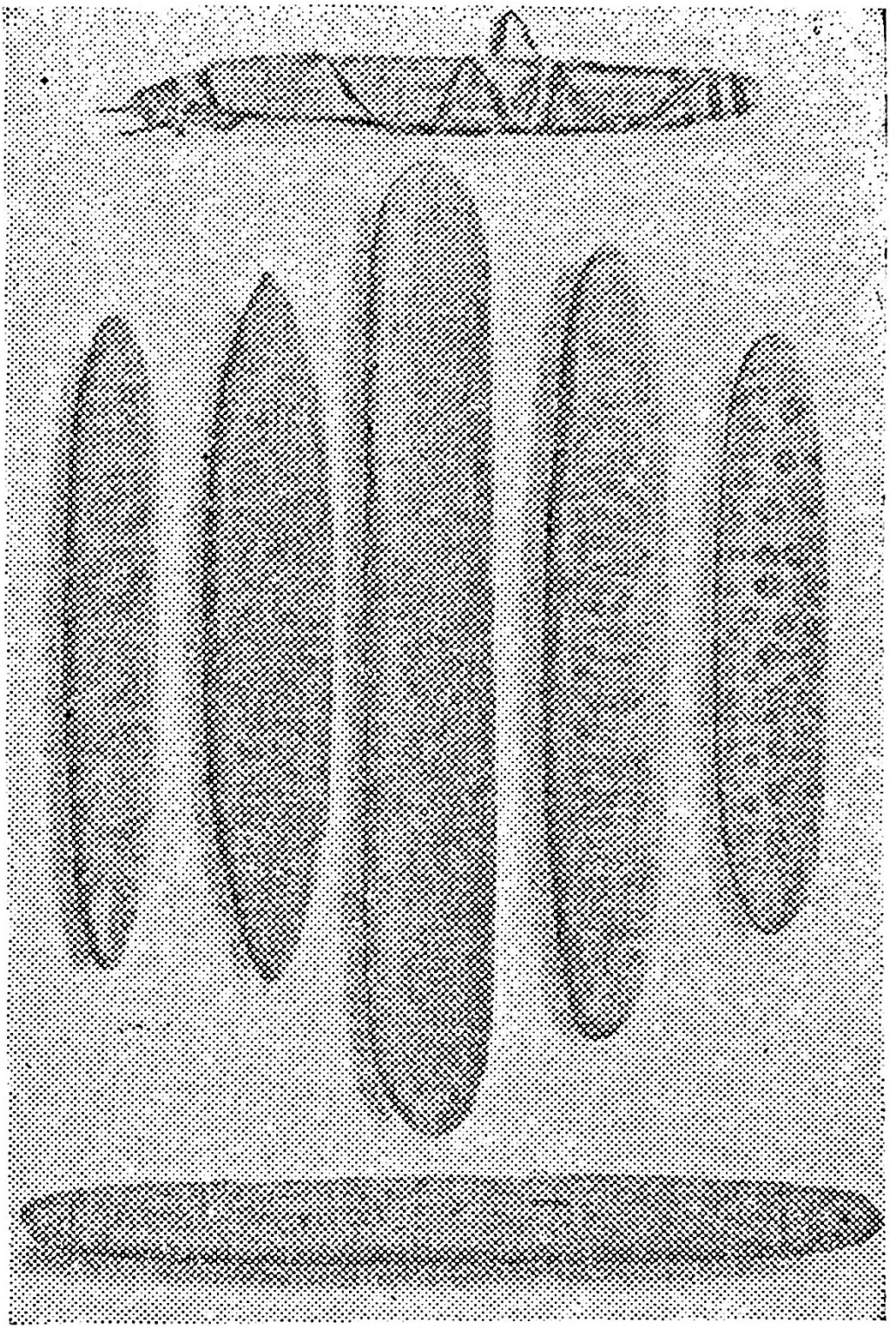
Encarnación totémica

En algunas tribus (del centro) la mitología totémica guarda estrecha ligazón con la creencia en la encarnación totémica, es decir, que el hombre es la encarnación viviente del tótem. La creencia tiene particular arraigo entre los aruntа y sus vecinos. Según éstos, no es precisamente el animal totémico el que se encarna en el hombre, sino un ser sobrenatural, vinculado con la leyenda de los antepasados totémicos. Las investigaciones de K. Shtrélov nos informan sobre este ser sobrenatural: es un *ratapa*, el embrión de un niño; los antepasados míticos abandonaron ratapas en algunos lugares, sobre piedras, entre rocas o bajo los árboles. Si una muchacha pasa —casual o deliberadamente— por el sitio, el ratapa puede entrar en su cuerpo y dejarla así embarazada. El niño engendrado pertenecerá, al nacer, al tótem del lugar donde ocurrió el suceso. De modo que entre los aruntа reina un orden insólito en cuanto a la trasmisión del tótem, un orden no hereditario.

Ninguna tribu australiana cree que el animal totémico se encarne directamente en el hombre. Tampoco existe la creencia —difundida en pueblos más evolucionados— de que el espíritu del hombre se encarna después de la muerte en un animal totémico.

Churingas y otros emblemas

También se relaciona con el totemismo el concepto sobre las propiedades sobrenaturales de ciertos objetos materiales, que desempeñan el papel de emblemas totémicos. Entre los aruntа y tribus allegadas, las *churingas*



Las sagradas churingas totémicas de la tribu aruntа (Australia central).

son los emblemas más usuales; se trata de piedras ovaladas o tablillas con los extremos redondeados, recubiertas de dibujos abstractos y simbólicos que se refieren al tótem, aunque no tienen ninguna semejanza real con éste. Se cree que las churingas guardan una misteriosa relación con determinado tótem, con el antepasado totémico y con una persona que forma parte del grupo totémico; se las considera patrimonio sagrado del grupo y se esconden en lugares secretos, donde no puedan ser vistas por los no iniciados.

Además de las churingas, las tribus de Australia central conservan otros objetos sagrados, vinculados al tótem; por ejemplo, la *varinga (nurtunja)*. Son artefactos voluminosos, en forma de cruz o de rombo, que se arman con varas y se confeccionan especialmente para ser usados en las ceremonias totémicas. Por su aspecto, la varinga no tiene semejanza alguna con el tótem. Aun más, la misma forma de varinga puede guardar relación con diferentes totems; pero cuando una de ellas ha sido utilizada en un rito totémico, queda firmemente vinculada con el tótem de la ceremonia y no puede ser usada en un rito dedicado a otro tótem.

También tienen gran importancia los centros sagrados totémicos. Por lo general se trata de comarcas situadas en el territorio de caza de los clanes y marcados por algún signo particular: una roca, un árbol, una fuente, un desfiladero, etc. Allí se encuentra el sagrado y secreto depósito, donde se esconden las churingas y otros objetos similares y se realizan ceremonias totémicas de todo género. Los extraños tienen rigurosamente prohibido el acceso a esos lugares; en otros tiempos se llegaba a matar a quienes trasgredían la prohibición.

Ritos mágicos

Por último, la creencia en el nexo entre el hombre y su tótem se expresa en la idea de una mágica dependencia mutua: el tótem influye sobre el hombre, y éste actúa sobre su tótem.

Las tribus del sureste acentúan la influencia del tótem sobre el hombre; llegan a creer, por ejemplo, que el tótem puede salvar al hombre de un peligro. Dice Howitt que un hombre de la tribu yuin le afirmó que su tótem —el canguro— siempre lo advertía del peligro, dando un salto hacia él. Algunas de estas tribus creen que basta con matar al tótem de un enemigo para hacer daño a éste.

Por otra parte, existe la idea del poder mágico del hombre sobre su tótem. Ello se refiere principalmente a las tribus del centro y se expresa en las ceremonias de la multiplicación (en inglés, *increase rites*), muy características y descritas muchas veces; se trata de ritos mágicos por los que se obliga al tótem a multiplicarse[1].

[1] Es usual en la literatura denominar a estas ceremonias *intichiuma*. Sin embargo, no es el término acertado. La palabra intichiuma existe en el idioma arunta, pero, como lo señaló K. Shtrélov, tiene otra significación; en cuanto al rito de multiplicación, los arunta lo llaman *mbatialcatiuma*. En su último libro, B. Spencer y F. Gillen denominan al rito arunta *mbambiuma*.

Lo esencial de la ceremonia de multiplicación consiste en que una vez al año, en vísperas de la estación de las lluvias, cuando la vegetación se renueva y se aparean los animales, los miembros del grupo totémico llevan a cabo un rito mágico en determinado sitio sagrado. Derraman sangre sobre la tierra y entonan especiales invocaciones mágicas, con la intención de obligar a los embriones del tótem, a los que creen ubicados en las cercanías del sitio ritual, a salir de sus refugios y multiplicarse.

He aquí la descripción de una ceremonia que podemos considerar típica: la ceremonia de multiplicación *(mbambiuma)* de la larva de la *udnirringuita* (oruga comestible que en el dialecto local llaman *maegva*), tótem de un grupo que habita en las cercanías de Alice-Spring.

Los hombres del grupo se reúnen en el campamento principal; luego, quienes participarán en el rito (hombres solamente) se marchan, sin que los demás lo adviertan, al lugar señalado. Deben permanecer desnudos; por lo tanto, se quitan el acostumbrado taparrabos; tampoco deben comer hasta que finaliza la ceremonia.

Los participantes del rito llegan al atardecer al lugar sagrado (Emily-Hap) y se acuestan a dormir; cuando llega la madrugada se encaminan en fila india hacia arriba, por el declive occidental del desfiladero, camino que, según creen, siguieron antaño sus antepasados míticos. El jefe del grupo sostiene entre sus manos una pequeña tinaja de madera, que simboliza el estuche mítico de la churinga; cada uno de los otros porta dos ramas de camedrio. Al aproximarse a una hondonada rocosa, donde entre muchas piedras chicas yace un gran fragmento de cuarzo que simboliza a la hembra adulta de la maegva, el jefe da con su tinaja unos golpecitos leves sobre el cuarzo, y los demás con sus ramas, a la vez que cantan la invocación que la exhorta a poner huevos. Luego, todos golpean las piedras chicas (que simbolizan los huevos del insecto). El jefe del grupo toma una de las piedras y frota con ella el vientre de cada participante, diciendo: "Tú has comido mucho alimento", después de lo cual les da un golpecito con la frente. Entonces bajan todos al cauce del arroyo, deteniéndose por el camino junto a la roca Ojos Pintados, donde, según la leyenda, en un pasado remoto sus antepasados míticos asaron y comieron los insectos en cuestión. El jefe golpea la roca con la tinaja, los demás con sus ramas, y se entona de nuevo el conjuro, exhortando al insecto a salir y a poner huevos (se cree que en ese lugar está enterrada en la arena una piedra voluminosa, que asimismo simboliza a la maegva). En la roca hay dibujos simbólicos que representan diversas partes del cuerpo de los antepasados, churingas míticas y, además, un campamento de mujeres, pues se cree que en tiempos pasados las mujeres participaban de los ritos totémicos sagrados. El jefe del ritual, imitando la acción de los antepasados, arroja sobre las rocas las piedras, que ruedan hacia abajo, mientras los demás cantan las invocaciones. Luego todos se marchan en fila india a otro lugar sagrado, a milla y media de distancia. Una vez allí, el jefe desentierra dos piedras que representan a la crisálida y el huevo del insecto, respectivamente, y los acaricia suavemente con las manos, mientras los demás siguen entonando invoca-

ciones; de nuevo frota con las piedras el vientre de todos los participantes del rito, repitiendo las mismas palabras: "Tú has comido mucho alimento", y el golpecito con la frente en el vientre. Esta ceremonia se repite una y otra vez en otros lugares sagrados, que suman alrededor de diez. Por el camino, de regreso al campamento, se detienen de trecho en trecho y se ponen toda clase de adornos. En el campamento, mientras tanto, se ha instalado una choza especial, que representa a la crisálida del insecto. Todos los hombres y las mujeres de la otra fratría están de pie, o sentados, más lejos. Los participantes del rito entran arrastrándose en la choza, cantando invocaciones, mientras los hombres de la otra fratría yacen en tierra, boca abajo, inmóviles. Los participantes del rito salen de la choza y vuelven a entrar en ella, siempre arrastrándose, a imitación de la crisálida cuando sale del insecto. Luego todos comen y beben; después de terminar, apagan la fogata encendida al iniciar el rito. Los hombres yacentes se levantan y se marchan al campamento principal. Con esto se termina el rito, después del cual, según cree esa gente, el insecto debe multiplicarse [2].

Como se advierte por esta descripción, cada paso o movimiento de los ejecutantes del rito simboliza algún acto de los antepasados míticos, o bien los estados sucesivos del insecto totémico. La descripción de Spencer y Gillen no menciona la parte del rito donde se come al animal totémico, pero otros autores la citan, por lo general.

Semejantes ceremonias se realizan siempre en sitios determinados, vinculados con la leyenda sagrada: centros totémicos, donde hay objetos (piedras, rocas, etc.) que reproducen en forma material los mitos relativos a los antepasados totémicos. Son característicos los gestos rituales mágicos (esparcir la sangre, acariciar con la piedra, untar con yeso, ocre, grasa, etc.), las invocaciones mágicas (cantos que deben impulsar al tótem a multiplicarse) y la ingestión ritual de la carne del tótem (al término del rito), cosa que debe fortalecer el vínculo entre el hombre y su tótem.

Spencer y Gillen, como también Shtrélov, describen estos ritos de multiplicación tal como los practican las tribus centrales, donde el totemismo alcanza el máximo grado del desarrollo. Se conocen ritos semejantes entre tribus de Australia noreste, norte y noroeste.

En general, todos los elementos del totemismo se presentan en su forma más acabada en las tribus centrales y septentrionales, que pueden ser consideradas como los representantes más típicos de la religión totémica. En las tribus de sureste el totemismo se presenta en forma atenuada, o muy modificada; en algunas de estas tribus, los totems de las fratrías adquieren un carácter mitológico, se funden con las imágenes de los héroes culturales y de los fundadores de la ceremonia de iniciación, que de este modo se trasforman en complejas figuras de demiurgos o creadores. Nos referiremos a ello más adelante.

[2] B. Spencer and F. Gillen, *The aruat*, vol. 1, London, 1927, págs. 148-153.

Las raíces del totemismo

El estudio de los rasgos más trascendentales del totemismo australiano nos permite descubrir las raíces de las creencias totémicas, puesto que en aquél aparecen estas creencias con mayor claridad y relieve. La ciencia etnográfica burguesa ha trabajado mucho para esclarecer el problema del totemismo; merecen especial mención las obras de Robertson Smith, Arnold Van Hennen y Emile Durkheim. Los investigadores soviéticos S. Tolstoi. D. Zelénin, A. Zolotarev, A. Anisimov, D. Jaitun y otros aportaron todavía mayor claridad al problema, que en esencia podemos considerar solucionado. Resulta muy evidente que el totemismo constituye en Australia (como en todas partes) una forma de religión de las primitivas comunidades clánicas de cazadores, donde el vínculo consanguíneo es el único tipo de relación entre la gente. El hombre supersticioso traslada inconcientemente estos vínculos al exterior, y atribuye las relaciones de parentesco a la naturaleza toda. Los animales y las plantas, que llenan la vida de un cazador-recolector, se convierten en objeto de ideas y sentimientos supersticiosos, en algo próximo, íntimo del hombre.

Es muy importante, asimismo, el otro aspecto del totemismo, el que refleja en una forma singular el sentimiento o conciencia del vínculo indestructible que existía entre la comunidad primitiva y su territorio, su tierra. A este territorio se adaptan todas las sagradas leyendas totémicas sobre los antepasados; cada comarca está henchida para los australianos de asociaciones mágico-religiosas.

Pero el totemismo no es la única forma religiosa de los australianos, aunque quizá sea la más importante. Tienen otras formas de creencias, que reflejan ciertos aspectos y condiciones parciales de la vida de las tribus.

* * *

El vuduismo

Todos los observadores están de acuerdo en afirmar que los aborígenes de Australia experimentan un temor mortal hacia el maleficio enviado por un enemigo. Tienden a atribuir a la hechicería enemiga toda enfermedad, accidente o muerte de parientes. Aun si la muerte se debe a una causa evidente (por ejemplo, si un hombre murió aplastado por la caída de un árbol), ellos creen igualmente que el verdadero culpable de la desgracia es algún enemigo secreto. Por eso los australianos tienen la costumbre de realizar, después de cada muerte, una sesión de adivinación, para descubrir en qué región y tribu vive el enemigo que había hechizado al muerto. Y entonces se envía a dicha tribu un grupo de vengadores, que mata al supuesto culpable o a cualquiera de sus parientes.

Los australianos tienen un método característico de enviar un maleficio: hay que apuntar desde lejos a la víctima señalada con una varilla especial

o hueso aguzado y pronunciar una maldición, o conjuro dañino. Se cree que entonces la víctima debe morir irremediablemente. Este es el así llamado tipo inicial de magia, o sea, cuando el acto inicial (apuntar al blanco) se ejecuta realmente, dejando a la fuerza mágica la culminación (el vuelo del arma y la muerte de la víctima). Para mayor seguridad, el ejecutante del rito a veces introduce cerca de su víctima el instrumento de la hechicería (la varilla o el hueso), y el hombre, al hallarlo, comprende que contra él se ha realizado un rito funesto. La fe en la fuerza del maleficio es tan poderosa, que su víctima se desalienta, cae en un estado de apatía y no tarda en morir, lo que afianza más aun la fe en la hechicería.

Sin embargo, aunque los australianos siempre sospechan a alguien de hacer hechicerías, recurren muy pocas veces al rito de enviar el maleficio, ya que éste no deja de ser peligroso para los propios ejecutantes, pues la sola sospecha de hechicería basta para atraerles la venganza ineludible de los parientes de la víctima.

Es muy característico el hecho de que los australianos, al menos en la abrumadora mayoría de las tribus, no cuentan con especialistas dedicados a la magia maléfica. Las excepciones son muy raras. Por ejemplo, los yulengor de la Tierra de Arnhem tienen hechiceros —los raggalk— que se especializan en este tipo de magia. Pero en la mayoría de las tribus se cree que cualquier hombre puede enviar un maleficio. Por lo general, se acusa de ello a los hombres de una tribu enemiga. Sin duda, es precisamente la hostilidad entre las tribus lo que originó, en lo fundamental, el temor supersticioso al maleficio y la fe en la hechicería. A su vez, esta fe y este temor agravaban aun más la hospitalidad intertribal y la enemistad mutua.

Curanderismo, shamanismo, magia sexual

Los ritos de magia curativa, es decir el curanderismo, existen en todas las tribus australianas, y en formas casi idénticas. En términos generales el curanderismo creció sobre el terreno de la medicina popular; y ésta se encuentra muy desarrollada entre los australianos, que conocen la utilidad de muchas hierbas curativas, utilizan, cuando es necesario, los fomentos, el masaje, las compresas, las sangrías, saben curar las heridas y las fracturas. Estos recursos de medicina y cirugía populares son accesibles a todos, pero no siempre resultan efectivos. Por eso la gente supersticiosa recurre a menudo a la ayuda de curanderos profesionales *(medicine-men, native doctors)*, quienes emplean habitualmente otros medios: despliegan toda clase de procedimientos embaucadores (como extraer por succión una piedra, o "cristal" imaginario, del cuerpo del paciente), procuran influir sobre la psiquis del enfermo, lo hipnotizan con la mirada y los gestos. Si el enfermo sana, ello se atribuye a la fuerza mágica.

También existe entre los australianos un comienzo de shamanismo. A diferencia del curandero, que "cura" con medios mágicos, el shamán actúa por medio de los espíritus. Según la creencia popular, los espíritus consagran al shamán en su profesión. No se sabe si tales especialistas, consagra-

dos por los espíritus, existen en muchas tribus. Entre los arunta, los curanderos comunes hacen su aprendizaje con otros curanderos, pero quien quiere ser consagrado por los espíritus va a la caverna donde se supone que habitan, se acuesta a dormir junto a la entrada y cree que de noche será visitado por un espíritu, el cual le clavará la lanza y lo convertirá en un hechicero, en un shamán. La tribu curnai también posee especialistas —*birraarqui*— (distintos de los curanderos comunes), que tienen relaciones con los espíritus. Sin embargo, el shamanismo, forma de religión típica de la época de descomposición del régimen comunal-clánico, todavía no salió entre los australianos de la etapa embrionaria.

Los curanderos y los shamanes actúan, además, como "hacedores de lluvia" (magia meteorológica), pero no en todas partes. En una economía cazadora, la magia meteorológica no puede haber adquirido una posición importante en el conjunto de creencias; sólo en el seco clima de Australia central se la considera asunto de bastante interés.

La magia sexual o amorosa se observa entre los australianos en sus formas más elementales. Los jóvenes simplemente usan algunos adornos y creen que influyen mágicamente en la mujer y que despertarán en ella una inclinación recíproca. Previamente se pronuncian conjuros sobre el adorno. Este ejemplo es una buena demostración del origen de la magia sexual: a los procedimientos comunes del galanteo se les atribuyó una acción mágica.

Cultos femeninos

En relación con la magia sexual debemos referirnos al problema de la participación de los hombres y las mujeres en el ritual. La literatura especializada en las cuestiones australianas abriga la firme convicción de que la religión allí es un problema exclusivamente masculino, y las mujeres están excluidas por completo del ritual religioso. En efecto, casi todos los ritos religiosos descritos por la literatura etnográfica son ejecutados por los hombres, y las creencias respectivas se consideran en su mayor parte fuera del alcance de las mujeres. A raíz de ello se extrajo inclusive la deducción sobre la desigualdad de derechos de la mujer en la sociedad australiana.

Pero las recientes investigaciones (Geza Roheim, los esposos Berndt, Phillis Caberry y otros) demostraron que eso no es del todo exacto. Desde luego, la diversificación sexual y de edades que existen entre los australianos repercutió también en el ritual y en las creencias. En general, durante las últimas décadas, o quizá siglos, se ha ido operando en Australia la transición del clan matriarcal al patriarcal. En virtud de ello los hombres desalojaron, en cierta medida, a las mujeres de la vida ritual. Pero los mitos y las leyendas de muchas tribus relatan que antiguamente las mujeres tenían una participación activa, y aun predominante, en las ceremonias religiosas. Resultan muy interesantes, en este sentido, los mitos de los yulengor (recogidos por W. Chesling) sobre las junegova, las antepasadas, creadoras de los grupos totémicos; o los mitos de algunas tribus norteñas

sobre Cunapipi, así como los cultos femeninos dedicados a este ser mítico, que llamaron la atención de los esposos Berndt. Hasta el día de hoy se encuentran los cultos femeninos junto a los masculinos, sólo que los primeros son mucho menos conocidos, aunque sólo fuera porque casi todos los investigadores etnógrafos fueron hombres y les resultaba muy difícil averiguar algo sobre los ritos femeninos, a los que no se permite el acceso de los hombres. Por otra parte, en muchos ritos ejecutados por hombres la participación de las mujeres se considera obligatoria, si bien es menos ostentosa y más bien pasiva.

Culto funerario

Un grupo particular de creencias y ritos religiosos de los australianos está vinculado con el culto funerario. Las formas de sepulturas son muy variadas. En este aspecto, Australia es un museo *sui generis*, donde se reúnen casi todos los tipos de ritos y hábitos funerarios que existen en diferentes pueblos. Encontramos allí el entierro del cadáver extendido o doblado (a veces llegan a atarlo, o inclusive mutilarlo), la sepultura en un nicho, la sepultura aérea en una tarima o un árbol, el endocanibalismo (la ingestión del cadáver), la ahumación del cadáver, el llevarlo a cuestas y la cremación. En algunas tribus —por ejemplo los yerclamining, al sur del continente— se observó en el pasado el más sencillo de todos los modos concebibles de tratar a un muerto: simplemente lo abandonaban junto a la fogata en el campamento, y toda la horda se marchaba.

Las ideas de los australianos acerca de la supervivencia póstuma del alma son muy confusas e inciertas. Algunas tribus creen que las almas de los muertos vagan por la tierra, otras, que se marchan al norte, o al cielo. Según ciertas creencias, las almas de los muertos desaparecen del todo poco después de morir el cuerpo.

Mitología

Los australianos poseen una mitología bastante abundante, aunque muy primitiva. Ya nos hemos referido a los mitos totémicos sagrados. Además de éstos, existen muchísimos otros, de contenido variado, principalmente acerca de los animales y los astros del firmamento. Estos mitos no se consideran en absoluto sagrados y no tienen relación directa con la religión. Pero justamente por tal motivo resultan interesantes para el historiador de la religión, pues estos mitos, extremadamente primitivos, demuestran haber nacido de la simple curiosidad de la mente humana, como una tentativa ingenua de explicar uno u otro fenómeno de la realidad circundante; la explicación se ofrece mediante la personificación de dicho fenómeno.

Walter Roth recogió en Queensland [3] gran cantidad de mitos breves,

[3] W. E. Roth, "North Queensland Ethnography", Bulletin núm. 5, *Superstition, magic and medicine*. Brisbane, 1903.

que explican en una forma ingenua las particularidades de ciertos animales.

Hay bastantes mitos sobre el origen del sol, al que se identifica con una mujer que vivió antaño en la tierra, y de la luna, personificada en un hombre; acerca del diluvio y sobre el origen del fuego. Ofrecen particular interés los mitos que se refieren a los héroes culturales; es costumbre denominar así a los personajes míticos, a quienes se atribuye la implantación de algún hábito o adquisición cultural, por ejemplo la conquista del fuego, el establecimiento de las reglas matrimoniales, las ceremonias de iniciación, etc. En los mitos australianos, los héroes culturales se presentan por lo común con un aspecto nebuloso, semianimal, semihumano. Sólo cuando los mitos se adaptan a ciertos ritos religiosos, se convierten en parte integrante de la religión.

Según parece, todas las tribus tienen la idea de que en remotos tiempos míticos todo era diferente a como es ahora. Entre los arunta, estos tiempos míticos se llaman *alcheringa*; entre los arabana, *vingara*; entre los ungariñin, *ungud*. En aquel entonces vivían los antepasados totémicos, que poseían aptitudes sobrenaturales, como ser, desplazarse por debajo de la tierra o por el aire; los animales eran hombres y los astros del cielo habitaban en la tierra y tenían aspecto humano. Debemos observar, sin embargo, que tales ideas sobre el lejano tiempo mítico, en que se realizaban extraordinarias proezas maravillosas, existen en casi todos los pueblos y forman parte de todas las religiones.

El culto tribal primario y los dioses del cielo

La forma religiosa más compleja y probablemente más tardía, por el momento de su origen, es entre los australianos el primario culto tribal, ligado con la aparición de las imágenes de dioses celestes.

La tribu australiana no constituye una unidad social, sino solamente una forma de comunidad étnica, con un nombre tribal común, un dialecto particular, cierto territorio limitado y determinadas costumbres. Los australianos no conocieron la auténtica vida tribal, ya que ésta es propia de la época de descomposición del régimen comunal-clánico. La tribu australiana casi nunca actuó como un todo íntegro; en la vida cotidiana se divide en grupos locales más pequeños, u hordas, independientes en la práctica. No existe una organización tribal general permanente, ni autoridades, jefes o consejos permanentes de toda la tribu. No obstante, se forman ya embriones de vínculos tribales generales: en una estación determinada, una vez al año, o con menos frecuencia, todos los grupos de la tribu se reúnen, discuten los problemas comunes y organizan danzas y ritos conjuntos. El propósito más constante e importante de tales reuniones es la iniciación, o sea, el rito de consagración de los adolescentes. Es el asunto más trascendental de la tribu entera, pues se trata de la preparación de cuadros jóvenes. La consagración es el momento culminante en la vida de

todo hombre, pues es cuando pasa del grupo de los adolescentes al grupo de hombres que gozan de todos los derechos (o de mujeres adultas, que pueden contraer matrimonio).

El período de iniciación es particularmente duro y prolongado para los varones. Se extiende a lo largo de varios años de adiestramiento sistemático, en particular el aprendizaje de caza, la disciplina y el temple físico. Se les impone prohibiciones rígidas y restricciones en materia alimenticia; no deben hablar y se hacen entender por señales, o en un especial lenguaje convenido; se los aísla de la parte femenina de la tribu; se les enseña las reglas de la moral tribal, las costumbres y leyendas de la tribu. Se los somete a pruebas dolorosas, diferentes para distintas regiones: los hieren en el cuerpo (las cicatrices le quedan toda la vida), les rompen un diente de adelante, les arrancan los cabellos, les practican la circuncisión y aun los chamuscan un tanto en la hoguera. El sentido de estas crueles pruebas es el de infundir a los jóvenes firmeza y vigor, y educarlos en el espíritu de la obediencia incondicional a los ancianos, jefes del clan y de la tribu.

Lo que ha provocado siempre el mayor desconcierto de los investigadores es la costumbre de la circunsición, difundida en muchos pueblos de varios países y que se conserva en algunas religiones contemporáneas. Se la explicó de diversas maneras, incluyendo las razones "higiénicas". En realidad, la explicación es muy simple, si se tiene en cuenta el vínculo de dicha costumbre con todo el sistema de iniciación, ya que una de sus finalidades importantes es la de inculcar la moderación en las relaciones sexuales; la operación de circunsición reprime en los jóvenes el deseo puramente físico, aunque sólo sea por un tiempo.

Las formas características de creencias religiosas están vinculadas con las ceremonias de iniciación. En las tribus centrales, a los adolescentes consagrados se les enseña los ritos totémicos y se les relata los sagrados mitos totémicos; cada grupo (clan) totémico tiene los propios. Pero existen además creencias comunes a toda la tribu, también relacionadas directamente con las iniciaciones. Se trata de la fe en seres sobrenaturales especiales: el espíritu fundador y protector de las iniciaciones, y el espíritu-monstruo, que mata y luego devuelve la vida a los adolescentes consagrados (embrión de la fe en la resurrección de los muertos, que se desarrolló en otras religiones, mucho más complejas). Estas dos imágenes conviven a veces en las creencias de una misma tribu, siendo la primera de ellas esotérica (creen en ella los que ya pasaron por los ritos consagratorios; en cambio los no consagrados nada saben de ellas, ni deben atreverse a saber). La segunda es exotérica, es decir, se obliga a creer en ella precisamente a los no consagrados, se los asusta con ella; en cuanto a los consagrados, no creen en ella. Quizá se trate aquí de un desdoblamiento de la imagen mitológica, anteriormente unida. Tal es, por ejemplo, la pareja mitológica de la tribu caitish: Atnatu, espíritu celeste, fundador y patrono de las iniciaciones, y el terrible Tuman, espíritu asesino de una sola pierna (la otra la carga al hombro), que mata y hace revivir a los muchachos consagrados. El sentido de la fe en el asesinato y la inmediata resurrección, inculcada a los no consagrados, es el de acentuar con la mayor fuerza posible

el paso de los consagrados al nuevo estado social: el rango de los hombres adultos. En cuanto a los consagrados, no creen en la existencia de Tuman, y saben que su "voz" siniestra que resuena en el bosque, espantando a las mujeres y los niños, no es otra cosa que el zumbido de unas tablillas, atadas a un cordel y revoleadas en el aire. Con toda probabilidad, Atnatur es el antecesor lejano de la imagen del dios celestial tribal, y Tuman el embrión de la imagen del espíritu malo, el diablo.

En las tribus del sureste, un tanto superiores en su desarrollo social, se observan más complejas imágenes mítico-religiosas de los embrionarios dioses-demiurgos tribales. Son Bayame, en las tribus de la cuenca del río Darling; Daramulun, en las tribus costeras de Nueva Gales del Sur; Nurrundere, en la tribu narriñeri; Bunjil, en las tribus Kulin y sus vecinos, etc. Dichas imágenes mitológicas provocaron muchas discusiones en la literatura científica. El primero en prestarles atención fue el folklorista inglés Andrew Lang, creador de la teoría de premonoteísmo, y luego el jefe de la escuela católica vienesa de etnografía, reverendo padre W. Schidt, principal defensor de la teoría mencionada. Este último fue quien se esforzó especialmente por demostrar que las imágenes de estos seres celestiales reverenciados en Australia del sur son vestigios de las ideas primitivas acerca del único dios-creador celestial; en cuanto a los rasgos mitológicos y mágicos de estas imágenes, los explicaba como estratificación posterior.

Pero en realidad, tales imágenes de seres celestiales son complejas; podemos descubrir en ellas varios elementos diferentes: los rasgos del tótem de fratría (por ejemplo, Bunjil, el águila), y los del héroe cultural y demiurgo, ya que a aquellos seres se les atribuye la implantación de reglas matrimoniales, normas y costumbres morales, y con frecuencia inclusive la creación de hombres y otros objetos. Pero el elemento más importante en estas imágenes mitológicas y, diríamos, su núcleo, lo constituye su calidad del espíritu protector de las iniciaciones. Todos los seres celestiales semejantes están vinculados de una u otra manera con los ritos de iniciación.

Las ceremonias consagratorias tribales de los australianos constituyen una forma embrionaria de un culto tribal común del dios de la tribu, así como la institución de las iniciaciones de los adolescentes constituye una forma embrionaria del género tribal de vida; y la tribu australiana misma es una forma embrionaria de una verdadera tribu evolucionada. Bayame, Bunjil, Nurrundere y sus semejantes, son dioses tribales primitivos.

Carácter general de la religión australiana

Resumiendo nuestro bosquejo sobre la religión de los australianos, podemos señalar, ante todo, que en ella se reflejan muy nítidamente las condiciones económicas y sociales en que viven los australianos; su sistema totémico parece ser la superestructura de su economía cazadora y recolectora, el reflejo de la vida cotidiana de las comunidades cazadoras, con sus vínculos de parentesco consanguíneo; la fe en el maleficio refleja la desunión

de las tribus, y el curanderismo es la consecuencia de su impotencia en la lucha contra la enfermedad.

Las formas más complejas de religión sólo existen en rudimento entre los australianos. Tales son, por ejemplo, el totemismo individual, un embrión del culto del dios protector individual; los rudimentos del shamanismo y los débiles gérmenes de culto del dios tribal en las tribus de sudeste.

Es necesario prestar atención al carácter específico de las ideas australianas sobre lo sobrenatural. Ellos no creen en un especial mundo sobrenatural, separado claramente del mundo terrenal; para ellos los seres y objetos sobrenaturales se hallan aquí mismo, en la proximidad del hombre. Semejantes conceptos son característicos, en general, para las primeras etapas del desarrollo de la religión, cuando el desdoblamiento del mundo en uno natural y otro sobrenatural todavía no tenía formas muy acentuadas. No obstante, los australianos tienen nociones acerca de un antiguo tiempo mitológico en que podían ocurrir cosas extraordinarias, los hombres estaban en condiciones de trasladarse al cielo, convertirse en animales, etc.

Una particularidad característica de la religión de las tribus australianas es el predominio de los conceptos mágicos; existen tanto en el totemismo (fe en la interdependencia mágica entre el hombre y su tótem) como en la magia sexual, en el vuduísmo y el curanderismo. En cuanto a las ideas animistas —la fe en el alma y en los espíritus— aun cuando existen entre los australianos, son muy confusas y no desempeñan un papel importante en su religión.

En lo que se refiere a las formas exteriores del ritual, son típicos el predominio de danzas rituales y la escenificación de ritos totémicos, ceremonias de consagración y otras.

Ahora debemos señalar los rasgos que no hallamos en la religión de los australianos. Ante todo, carecen de un culto propiciatorio; tienen conjuros, pero no oraciones. No existen en absoluto los sacrificios, si no consideramos sacrificio (como Robertson Smith) la ingestión ritual del tótem. No hay santuarios, ni templos. Sólo existe una forma rudimentaria de santuarios: las barrancas, o las grietas en las rocas donde se guardan las churingas. Tampoco hay sacerdote; quienes ejecutan los ritos religiosos son los jefes de los grupos totémicos, los curanderos-hechiceros y los "hacedores de lluvia".

En la religión de los australianos no existe el culto de los antepasados, pues no podemos considerar como tal el concepto sobre los míticos "antepasados" totémicos, que son imágenes zooantropomórficas, puramente imaginarias, y en modo alguno los genuinos antepasados.

Tampoco tienen los australianos el culto de la naturaleza. Existe la noción de las características sobrenaturales de los fenómenos de la naturaleza, pero no está vinculada con el culto de la naturaleza, sino con el totemismo. Se atribuyen características sobrenaturales, a ciertas plantas, a algunos elementos de la naturaleza inanimada. Los fenómenos celestes no se divinizan, ni se les atribuye propiedades sobrenaturales. Ciertamente, existe la personificación de los fenómenos celestes: al sol se lo personifica bajo el aspecto de mujer, a la luna bajo el aspecto de hombre; se personifican algunos

otros fenómenos, hay mitos acerca de ellos. No obstante, nada de ello tiene significación religiosa, salvo los casos aislados, cuando el sol hace las veces de tótem. El cielo en su totalidad, la bóveda celeste, también es personificada alguna vez: por ejemplo, los arunta lo llaman *altiir* y lo imaginan como un hombre corpulento, con piernas de emú; tiene muchas esposas e hijos. Pero no existe relación alguna entre él y los hombres, no se lo venera, ni se siente el menor temor supersticioso ante él.

No existen, o casi no existen mitos cosmogónicos. Los mitos australianos se refieren a las hazañas de los héroes culturales, al origen de los grupos totémicos, a los viajes de los antepasados totémicos, y hay mitos breves sobre los animales. Pero la mitología australiana no toca los problemas del origen del mundo, la tierra y el cielo.

Tampoco creen los australianos en el mundo póstumo de ultratumba. Creen en la existencia del alma, pero piensan que ésta muere a la brevedad, después de morir el cuerpo. La noción de alma no desempeña un papel visible en sus creencias religiosas.

Las particularidades señaladas de las creencias religiosas de Australia pueden ser consideradas, en cierta medida, como típicas para la religión de régimen primitivo comunal. En este sentido resultan para nosotros de un interés excepcional como materia de estudio.

Estado actual

Las creencias y ritos religiosos de los australianos que acabamos de describir, pertenecen al pasado. A consecuencia de la colonización de Australia por los ingleses, que se inició a fines del siglo XVIII, la mayor parte de las tribus fue borrada de la faz de la tierra, y los poco numerosos restos que sobreviven en el norte y centro del continente perdieron casi por completo su cultura original y las antiguas creencias. Muchos de ellos habitan en poblaciones misioneras, donde se prohíbe rigurosamente la práctica de ritos paganos.

Algunos misioneros, de métodos más flexibles, procuran inculcar a los aborígenes el cristianismo, adaptándolo a las creencias locales. Por ejemplo el misionero W. Chesling, quien predicaba en la tribu yubengor (Tierra de Arnhem), alzó una gran cruz en un lugar eminente y declaró a los asombrados nativos: "Este es el Jesús-tótem, el más importante de todos los totems". El mismo misionero predicó a su grey que el dios-padre cristiano es el propio *vangarr* de ellos: cierta misteriosa fuerza mágica.[4]

Sólo lejos de los colonizadores blancos, allí donde los aborígenes llevan todavía su antigua vida nómade de cazadores, mantienen hasta cierto punto las viejas costumbres y conservan las antiguas creencias. Pero aun allí los ancianos, al observar que la juventud trata de imitar cada vez más a los blancos y descuida las costumbres de la tribu, se niegan a comunicar

[4] Véase W. Chesling, *Entre los nómadas de Australia del norte*, Moscú, 1961, págs. 163-171.

a los jóvenes las sagradas leyendas totémicas y les rehúsan la iniciación. Son cada vez más frecuentes los casos en que, con la muerte de los últimos ancianos desaparecen para siempre las creencias de la tribu.

2. LA RELIGION DE LOS TASMANIOS

Los vecinos más próximos de los australianos, las tribus de la isla de Tasmania, tenían al parecer el mismo origen. Fueron completamente exterminados por los colonizadores en el siglo XIX, antes de que se pudiera estudiarlos. La última representante de la población nativa de Tasmania murió en 1877.

Mientras vivieron, nadie se dedicó a estudiarlos en forma específica; sólo existen observaciones fragmentarias, ocasionales, de gente que los frecuentó. Estas observaciones están resumidas en la obra, muy valiosa, de H. Ling Roth, *Aborígenes de Tasmania* (1890).

Se sabe muy poco acerca de la vida y la cultura de los tasmanios. Pero, aparentemente, en cuanto a su modo de vida y su régimen económico y social diferían poco de los australianos y vivían en similares pequeñas comunidades de cazadores. Ciertamente, eran mucho más pobres y quizá más primitivos que los australianos. Algunos observadores (Breton, Jorgenson, Widowson), probablemente partiendo de la interpretación cristiana de religión, afirman que los tasmanios no tenían, en general, la menor idea religiosa. En la literatura soviética también se ha expresado la opinión de que los tasmanios representaban la etapa prerreligiosa del desarrollo.[5]

Pero ello resulta poco verosímil. Nuestra información acerca de la religión de los tasmanios es sumamente exigua, pero tenemos, sin embargo, suficientes razones para suponer que entre ellos existían creencias religiosas.

Huellas de totemismo

Pese a la opinión difundida en la literatura, hay motivos para creer que los tasmanios tuvieron elementos del totemismo. Algunos observadores advirtieron que se atenían a determinadas prohibiciones alimenticias, diferentes en algunos casos: un hombre se abstenía de comer la carne de canguro macho, otro la del canguro hembra, etc. Eso sugiere el tabú totémico. Es verdad que entre las prohibiciones alimenticias había algunas que difícilmente podrían relacionarse con el totemismo; por ejemplo, existía la de comer cualquier pescado escamoso; entre todos los animales del mar, los tasmanios sólo comían los moluscos. Es difícil determinar a qué se debía esta prevención contra el pescado como alimento, pero no se puede descartar la suposición de que no se relacionaba en absoluto con la religión.

Es probable que los guijarros pintados, mencionados por algunos observadores, tuvieran un significado totémico. Los tasmanios relacionaban estos objetos con determinadas personas ("amigos ausentes").

[5] Véase V. Zibkoviets, *Epoca prerreligiosa*, Moscú, 1959.

Ritos funerarios

Los ritos funerarios de los tasmanios eran relativamente complicados. Tenían diversas maneras de sepultar a los muertos: entierro, sepultura aérea, cremación, e inclusive una segunda sepultura, cuando se enterraban los huesos que quedaban de la cremación y se levantaba en el lugar una pequeña choza de ramas y cortezas. Alguna gente llevaba encima los huesos de los muertos, como un recurso de hechicería. Todo ello atestigua que existían ciertas ideas supersticiosas, vinculadas con los muertos.

Rudimentos de curanderismo

Evidentemente, entre los tasmanios todavía no habían surgido hechiceros o shamanes especializados. El propio curanderismo (magia curativa) se hallaba en estado embrionario. Según una vieja información (1842), las mujeres cuidaban de los enfermos y moribundos, y no había curanderos-especialistas ("nadie pretendía saber más que otro, para indicar y ejecutar la curación"). No obstante, de acuerdo con una información de West (1852) "había algunas personas que practicaban más que otras, y por eso los ingleses los llamaban doctores" [6].

Espíritu nocturno

La mayor parte de los autores que habían observado a los tasmanios están de acuerdo en afirmar que éstos temían al espíritu nocturno (Lee, Jeffries, Doy), a la oscuridad de la noche (Line, West, Waker), creían en malos espíritus que aparecen de noche (Henderson), etc. Difícil es decir a qué se debía el temor a la oscuridad o al espíritu nocturno; es probable que la causa real de este temor fuese el miedo a un ataque nocturno sorpresivo del enemigo. Como quiera que sea, dicho temor estaba vinculado a ciertas ideas animistas supersticiosas. La comunicación de Davis señala el nombre del mal espíritu nocturno: Namma, Robinson menciona otro nombre del espíritu malo: Raego-Rapper, "a quien ellos atribuyen todas sus desgracias"; los tasmanios creían que estaba relacionado con el trueno y el rayo [7].

El problema de la fe en un dios celestial

Las comunicaciones de algunos observadores afirman que, además del espíritu nocturno, los tasmanios creían también en cierto espíritu diurno. El padre W. Schmidt empleó considerables esfuerzos en trasformar este

[6] H. Ling - Roth, *The aborigines of Tasmania*, 1889, 2ª ed., pág. 65.
[7] H. Ling - Roth, *The aborigines of Tasmania*, 1899, 2ª edición, pág. 55.

espíritu diurno en el dios supremo celestial. Llegó inclusive a interpretar, mediante argucias filológicas, uno de los nombres de un indefinido ser mítico —Tiggan Marrabun— como la denominación del dios celestial: Extremo-Único-Sobresaliente [8].

Esta fábula carece por completo de fundamento. Desde luego, los tasmanios no tenían culto de dios celestial. Pero es posible que determinadas imágenes mitológicas se relacionaban con la costumbre de la iniciación, cuyas huellas se perciben en algunos relatos (cicatrices en el cuerpo de los tasmanios, la existencia de ciertas tablillas giratorias, que las mujeres no se atrevían a contemplar).

[8] W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, B. I. Münster, 1912, págs. 216-221.

Capítulo III

RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE OCEANIA

Oceanía es una región muy abigarrada en el aspecto etnográfico. En lo que respecta al idioma, sus pueblos se dividen en dos partes desiguales: las tribus papúas (principalmente en Nueva Guinea) y los pueblos de la familia idiomática malaya-polinesia, que habitan la mayor parte de Oceanía y se componen de melanesios, micronesios y polinesios. El nivel del desarrollo social y cultural de esos pueblos es, en conjunto, considerablemente superior al de los australianos, aunque no es parejo en todas partes de Oceanía. La base de su economía es la agricultura, combinada, por lo general, con con la pesca; el modo de vida, sedentario. Al observar la estructura social y la cultura de los pueblos de Oceanía se advierte una elevación paulatina del nivel cultural, a medida que se avanza del oeste al este, de Nueva Guinea a las islas polinesias. En las tribus papúas, especialmente en la parte occidental de Nueva Guinea, se conserva hasta hoy el régimen primitivo comunal, casi idéntico al de los australianos. Entre las tribus melanesias se descubren todas las etapas de descomposición de la estructura comunal-clánica: por lo demás, en Melanesia noroeste se mantienen bastantes formas arcaicas (división exogámica doble, clan matriarcal, etc.). En dirección al sureste, el proceso de descomposición del régimen clánico se hace cada vez más notorio, de modo que en las islas de Nueva Caledonia y Fiji podemos advertir ya una transición hacia la temprana sociedad de clases y los semi-Estados primitivos. En un nivel casi igual de desarrollo se hallan los pueblos de Polinesia suroeste y oeste: Nueva Zelandia y Samoa; en cuanto a otras partes de Polinesia, en particular Tahití y Hawai, el proceso de descomposición del régimen primitivo comunal casi ha terminado; se formó allí la estructura temprana de clases (castas) y se fundaron pequeños Estados. En Micronesia se combinan de un modo original las formas sociales arcaicas y desarrolladas: el matriarcado y el régimen de castas.

Esta desigualdad de nivel de desarrollo social y cultural se refleja también en la religión. Aunque las creencias religiosas tienen rasgos comunes en toda Oceanía, sus formas son muy variadas en diversas partes del continente. Se dispone de un material abundantísimo, que ilustra concretamente la gradual trasformación de la religión de un régimen comunal-clánico en la religión de una sociedad temprana de clases. Aquí se puede

observar con gran nitidez cómo en las ideas religiosas se reflejan tanto las condiciones de producción material de los pueblos de Oceanía como su vida social.

1. LA RELIGION DE LOS PAPUAS Y LOS MELANESIOS

Como las islas de Melanesia, con su clima caluroso y en muchos lugares, malsano, llegaron a ser objeto hace relativamente poco, de la política expansiva y colonizadora de los Estados europeos, el estudio y la observación de los papúas y melanesios se inició en tiempos más o menos cercanos: en la segunda mitad del siglo XIX. Al principio se conocieron Nueva Caledonia y las islas Fiji, y después, paulatinamente, las demás.

La enorme isla de Nueva Guinea ha sido poco estudiada hasta el día de hoy y sus regiones interiores permanecen todavía casi desconocidas. En muchas islas de Melanesia, especialmente en Nueva Guinea, aún se conservan la antigua cultura y las viejas creencias.

Las más primitivas formas de religión se observan entre los papúas. Las creencias y ritos mejor investigados hasta el momento son los de los isleños del estrecho de Torres (A. Haddon, W. Rivers; 1898), los mafulu (Williamson; 1910), los kiwai (Gunhar Landman; 1910-1912), los marind-anim (Paul Wirz, 1914; G. Neverman, 1933) y las tribus del golfo de Astrolabio (N. Miklujo-Maklai; 1871-1877). Respecto de muchas otras tribus existen datos fragmentarios, pero valiosos.

Religión de los isleños del estrecho de Torres

Por su lenguaje y su cultura, los isleños del estrecho de Torres constituyen una especie de etapa de transición entre Australia y Melanesia (en las islas del oeste se hablan lenguajes australianos; en las del este, los papúas). La economía se basa en la agricultura y la pesca. Se conservan huellas de dos fratrías exogámicas.

Las creencias religiosas son todavía muy semejantes a las australianas, pero en algunos aspectos se han desarrollado más. En el grupo occidental de islas predomina el totemismo, mientras que en el oriental sólo se conservan sus rastros. Los totems son principalmente animales (31 sobre un total de 36 totems). Está prohibido matar al tótem propio, pero se exceptúa a la tortuga y el dugong (en razón de la escasez de carne). Existe el rito de multiplicación del tótem; son interesantes los mitos (de la isla Yam) que se refieren a dos hermanos, héroes culturales, siendo uno de ellos pez-martillo y el otro cocodrilo. Hay estatuas suyas dentro de la empalizada sagrada, donde se ejecutan danzas rituales. En la isla Mabuyag existe un solo héroe cultural, Kuoyam, al que denominan el Gran Augud (la palabra *augud* significa tótem). Lo veneran ambas fratrías.

Se ha modificado de un modo peculiar el sistema de iniciación de adolescentes. Los iniciados no sufren las pruebas prolongadas y las doloro-

sas operaciones por las que pasan los de Australia. Los ritos consagratorios consisten más bien en variadas danzas religiosas con máscaras, etc.; mientras se ejecutan, se les relata a los iniciados los mitos ,leyendas y creencias de la tribu. De modo que el aspecto puramente religioso, ideológico, de los ritos consagratorios se acentuó allí, en tanto que el aspecto físico se debilitó. Por lo demás, ha evolucionado en forma muy interesante el sistema de imágenes mitológico-religiosas, vinculadas con las iniciaciones. Tal como en Australia, en las islas del estrecho de Torres creen en el espíritu protector de las iniciaciones, pero esta imagen no sólo se desdobló en una esotérica y en otra exotérica, como en ciertas tribus australianas (por ejemplo Atnatu y Tuman, en la tribu caitish), sino que se trasformó en forma más compleja todavía. Entre los isleños del estrecho de Torres, ambas imágenes: la del patrono-fundador de las iniciaciones y la del espíritu-asesino, que mata y después devuelve la vida a los adolescentes, son del conocimiento de los consagrados tanto como de los no consagrados, pero bajo distintos nombres. Los consagrados denominan al patrono de las iniciaciones Boman (y todo el sistema se describe como el culto de Boman), y los no consagrados, Malu; al espíritu-asesino, los consagrados lo llaman Ib, y los no consagrados, Magur. Tenemos, por consiguiente, cuatro imágenes: dos esotéricas y dos exotéricas, lo que constituye una evolución complicada de las nociones mitológicas, surgidas sobre la base de las ceremonias de iniciación.

Los intérpretes de las danzas con máscaras, ejecutadas ante los consagrados, representan a los espíritus malos, en particular a Magur, y creen que él castigará a quienes osen divulgar el misterio de los ritos consagratorios.

Las ceremonias de consagración practicadas en las islas del estrecho de Torres difieren de las australianas, además, por el hecho de que allí existen ya ciertas gradaciones dentro del grupo de los consagrados.

La religión de los marind-anim

Paul Wirz describió con muchos pormenores unas formas similares de creencias y ritos religiosos, que se practican en el grupo de tribus del suroeste de Nueva Guinea: las de los marind-anim (tugeri).

Los marind-anim se asemejan a los australianos en muchos aspectos. Todavía no son completamente sedentarios; sólo se los puede denominar agricultores en forma relativa, pues se alimentan principalmente de la palmera sagú, que crece en estado salvaje. Su estructura social es muy similar a la de las tribus de Australia central.

En el campo de la religión, también poseen muchos rasgos parecidos. La forma predominante es el totemismo. Los marind-anim se dividen en clanes, cada uno de los cuales hace derivar su origen del antepasado totémico *dema*. Los mitos vinculados con el dema repiten con exactitud ciertos mitos totémicos de las tribus aruntas; relatan las hazañas de los antepasados semianimales, semihumanos, vinculados a las comarcas determinadas. Los ritos religiosos practicados por los marind-anim se resumen en gran

parte en una teatralización de los actos realizados por los antepasados totémicos, los dema.

Además, tienen un culto muy interesante, el Maio; se trata de una modificación de la ceremonia de iniciación practicada por las tribus australianas. Es un culto secreto, del que participan sólo los consagrados; a diferencia de los australianos, no se consagra a todos los individuos llegados a determinada edad. Según los cálculos de Paul Wirz, aproximadamente la mitad de la población pertenece a la asociación de los cultores de Maio.

Las religiones de otras tribus papúas

En otras tribus papúas se observan considerables desviaciones del tipo que acabamos de describir. El elemento más común de las creencias religiosas de los papúas es la fe en la magia, en sus diversas formas: la magia maléfica, económica, curativa, etc.

La diversidad idiomática de la población papúa de Nueva Guinea llega a tal grado, que a veces dos aldeas vecinas no se entienden entre sí. Precisamente este aislamiento es lo que provoca la fe en la magia maléfica, supuesta causa de todas las desgracias y muertes.

Según N. Miklujo-Maklai, los papúas tienen mucho miedo al así llamado *onim*, o sea, la hechicería (aunque la palabra onim tiene una acepción más amplia; cualquier remedio curativo, o cualquier veneno es también onim). El onim es considerado la causa de las enfermedades o muertes inexplicables; se cree que sus culpables son los hombres de alguna aldea enemiga.

Es muy fuerte la fe en la magia agrícola, en la que desempeñan un papel particular las mujeres; ciertos ritos parecen encaminados a trasmitir la fuerza sexual femenina a la tierra.

Ocupan un lugar descollante en la religión de las tribus papúas la veneración de los antepasados y el culto de cráneos, vinculados con ésta. Por ejemplo, la población de la zona de puerto Doré (noroeste de Nueva Guinea) posee las así llamadas *corvara*, o sea, figuras de madera de los antepasados, donde se colocan los cráneos verdaderos. Idéntico significado parecen tener los *telum*, estatuas de hombres descritas por Miklujo-Maklai; pertenecen a los habitantes del golfo de Astrolabio, quienes las guardan en las casas comunales, o delante de éstas.

La religión de los melanesios

Toda una serie de investigadores y observadores, especialmente a fines del siglo XIX y principio del XX, describieron las creencias religiosas de los melanesios. Merecen el primer puesto, por lo minuciosas y verídicas, las investigaciones de los misioneros Robert Codrington, George Brown y Bromilov, como asimismo la del empleado de comercio Parkinson; todos ellos vivieron durante muchos años en las islas de Melanesia y conocían bien los idiomas locales. En las primeras décadas del siglo XX visitaron Melanesia

expediciones científicas, etnográficas e investigadores particulares: Seligmann (1904), Richard Turnwald (1906-1909), William Rivers (1908), August Kroefer (1908-1910), Félix Speiserm (1910-1917) y Bronislav Malinowski (1914-1917), quienes estudiaron las regiones y los grupos de tribus de Melanesia.

Los melanesios occidentales, que habitan Nueva Guinea, difieren poco de los papúas en cuanto al nivel de desarrollo social; por lo tanto, también sus creencias se asemejan En cambio, en la Melanesia central y oriental hallamos formas más tardías del desarrollo de la estructura social, y por consiguiente, también de la religión.

La base económica de la población de las islas melanesias es análoga a la de los papúas, o sea, una agricultura rudimentaria. Pero, en razón de diferentes condiciones geográficas, el papel disminuido de la caza y el acrecentado de la pesca, una mayor diferenciación de condiciones económicas en las zonas costeras e interiores de las islas, el nivel general de desarrollo de las fuerzas productoras es más elevado entre los melanesios. Éstos desarrollaron mucho más el intercambio, tanto interno como entre comunidades, lo que complicó considerablemente las formas de vínculo social y produjo una diferenciación bastante acentuada dentro de las comunidades melanesias, especialmente en las islas del sur y este. En el archipiélago de Bismarck, las islas Salomón y las Nuevas Hébridas se conservan todavía las comunidades matriarcales-clánicas. Pero en la Melanesia del sur casi se han desintegrado. Los isleños de la parte sur de las Nuevas Hébridas, de Nueva Caledonia y de Fiji ya han pasado a determinar el parentesco por la línea paterna. Casi en todas partes se ha formado una capa de miembros ricos de la comunidad, que en algunos casos explotan a sus parientes y coterráneos pobres; también dominan las ligas secretas de hombres, dirigidas en gran parte contra la parte femenina de la población. En Nueva Caledonia y las islas Fiji se formaron las castas de jefes, de simples miembros de comunidades de agricultores dependientes y de esclavos.

Este nivel, relativamente alto, de desarrollo, se refleja en la esfera de la religión.

Hechiceros, shamanes

Como corresponde a la más compleja estructura social de los melanesios, surgieron ya entre ellos los profesionales del culto, es decir, hechiceros de diversas especialidades, adivinos, evocadores de espíritus, etc. Por ejemplo, en las islas Trobriand, según relata B. Malinowski, hubo hechiceros especialistas en magia agrícola, hechiceros que dirigían la construcción de botes y hechiceros verdugos, a quienes el jefe encomendaba la ejecución de los veredictos de muerte (ellos la revestían de ritos mágicos), etc. En algunas islas de Melanesia hay curanderos de tipo shamánico, que se especializan en la comunión con los espíritus, a los que arrojan fuera del cuerpo del enfermo. En Melanesia del sur y sureste, donde el nivel de desarrollo social es particularmente alto, hubo hechiceros-sacerdotes hereditarios, íntimos colaboradores de los jefes; en Nueva Caledonia se los denominaba *tacate*; en Fiji, *mbete*.

Magia

El contenido ideológico de la religión de los pobladores de Melanesia occidental, central y suroriental, se caracteriza, ante todo, por el fuerte desarrollo de la magia.

Entre los melanesios hallamos la magia de todos los tipos; por lo demás, la fe que tienen en la magia maléfica no sólo proviene de la hostilidad intertribal, sino también de la diversificación interna; testimonio de ello es la aparición de hechiceros, profesionales en maleficios. La magia curativa, estrechamente ligada a la medicina popular, también se halla en manos de los profesionales. En cuanto a la magia militar, se concentra, de preferencia, en manos de los jefes militares.

Ofrecen un interés singular los variados procedimientos de magia económica. Se recurre a ella sólo en aquellas esferas de actividad económica donde el éxito depende en gran medida de circunstancias casuales, y donde el hombre no puede confiar por completo en sus propias fuerzas. Al respecto son notables las observaciones de Malinowski en las islas Trobriand. Ocurre que en agricultura, la magia se emplea al plantar los tubérculos taro y ñame, cuya cosecha es incierta, pero no se practica en el cultivo de árboles frutales, que proporcionan una cosecha segura y estable. En la pesca, los procedimientos mágicos se emplean al salir a pescar tiburones y otros peces peligrosos para el hombre; en la pesca de peces menudos, que no ofrece riesgo alguno, la magia es considerada innecesaria. La construcción de botes es acompañada siempre de un rito mágico; no así la de casas. Cuando se confeccionan objetos tallados de variedades de madera dura, lo que requiere particular habilidad, los procedimientos mágicos se consideran indispensables, pero cuando se labra la madera común, accesible a cualquiera, se prescinde de ellos.[1]

Todo ello demuestra una vez más en qué terreno surgen, en general, las nociones mágicas: aparecen cuando el hombre no está seguro de sus fuerzas y se siente dominado por los elementos de la naturaleza, o bien cuando atribuye a otro hombre las aptitudes que él no posee.

La magia agraria actúa principalmente por imitación y por contacto. Así, al plantar ñame, se hunde en la tierra piedras, semejantes por su forma a los tubérculos, que se supone poseen una fuerza especial (mana). Dichas piedras deben trasmitir la fuerza mágica directamente a la tierra, y a través de ésta, al ñame.

En la magia del tiempo predomina también el principio imitativo. Por ejemplo, para conseguir un tiempo claro y soleado se frota con tierra roja una gran piedra vertical, que creen dotada de fuerza mágica. En la península de Gacela, cuando desean atraer el viento, el hechicero arroja cal al aire, agita ramas de gengibre y las lanza al aire, y por último las quema y deja caer las cenizas al agua.

[1] B. Malinowski, *Myth in primitive psychology*, London, 1926, págs. 107-110.

En la magia maléfica predomina el tipo parcial; la hechicería se ejecuta por medio de residuos de alimentos, recortes de cabello, etc.

El mana

La práctica de magia se vincula entre los melanesios con la fe en una misteriosa fuerza impersonal: el *mana*. Los científicos de todo el mundo conocen bien, desde hace algún tiempo, este concepto, ampliamente difundido entre los pueblos de Oceanía; existe una vasta literatura que lo trata.

La primera noticia sobre la fe de los melanesios en el mana provino del misionero R. Codrington, quien escribió a Max Müller, en 1878: "La religión de los melanesios, en lo que respecta a las creencias, reside en su convicción de que existe por doquier una fuerza sobrenatural, que pertenece al dominio de lo invisible; y en lo referente a la práctica, en emplear los recursos para volver esta fuerza a su favor [...] Existe la fe en una fuerza que difiere de la fuerza física y que actúa por vías más variadas, para bien y para mal; y poseerla o dirigirla es la ventaja suprema. Esto es el mana [...] Toda la religión melanesia consiste, en esencia, en tratar de adquirir esta fuerza para sí mismo, o en utilizarla en provecho propio..." [2].

Más tarde, en su libro *Los melanesios*, Codrington hizo una descripción más completa de este mana y de su papel en la religión de los melanesios. Es una fuerza sobrenatural e impersonal, a la que éstos creen diferente de la fuerza natural. Proviene de los espíritus (pero no de todos, sino solamente de ciertas categorías de éstos), o bien de los hombres.

Es una fuerza multifacética por su orientación y significado, puede actuar para el bien o para el mal. El mana es considerado inherente a los hombres que tienen éxito en la vida. Si el hombre ha alcanzado un alto rango en la liga masculina, si logró el cargo elevado de jefe, si prospera en la vida, si es un valeroso guerrero, un artesano diestro, si obtuvo una buena cosecha, entonces es que tiene mucho mana.

El mana puede alojarse también en objetos. Si una piedra mágica, hundida en la tierra, asegura una buena cosecha, ello significa que posee mana, el cual puede pasar a otros objetos. El propietario de la piedra que tiene un potente mana la presta a sus vecinos de tribu, para que éstos la coloquen junto a otras piedras, y después de un lapso también estas últimas adquieren mana. Esta fuerza posee, por consiguiente, la propiedad física de fluidez.

Los distintos investigadores explicaron de diversos modos el origen de la fe en el mana. El propio Codrington, como asimismo Rivers, L. Sternberg y otros, creían que la idea del mana se originó en las creencias animistas. Pensaban (como los propios melanesios) que la fe en el mana surgió de su fe en los espíritus. Por el contrario, los partidarios de las teoría preanimista, R. Marrett, C. Preis y otros, suponían que el concepto del mana es más primitivo, más antiguo que el animismo.

[2] R. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, pág. 118.

Desde el punto de vista materialista, el origen de la fe en el mana no es la creencia en los espíritus, ni la idea abstracta de una fuerza impersonal, sino las condiciones sociales determinadas. La diferenciación interna de la comunidad, el surgimiento en ésta de hombres privilegiados, en uno u otro sentido, o sea, jefes, hechiceros, miembros de ligas secretas, hábiles artesanos, etc., despierta una idea confusa acerca de su superioridad social, y esta idea adquiere una forma religiosa; asigna una fuerza misteriosa a los hombres que se destacan en la comunidad. Es verdad que los propios melanesios creen que el mana proviene preferentemente de los espíritus, pero también las nociones de los espíritus se originan, en gran medida, en la diferenciación social, tal como lo veremos más adelante.

"Todo éxito notable —escribe Codrington— es una prueba de que el hombre que lo ha conseguido tiene el mana; su influencia depende de que sepa causar a la conciencia popular la impresión de que lo posee; en virtud de ello se convierte en jefe. De ahí que el poder del hombre, sea político y social, es su mana" [3].

Tal como narra el mismo investigador, los melanesios creen que nadie puede alcanzar los altos rangos de la liga masculina sukwa "si no posee el mana correspondiente; por lo tanto, como el mana ayuda al hombre en Sukwa, cualquiera que haya logrado una posición elevada allí es, desde luego, el hombre del mana, hombre prestigioso, grande, al que se puede nombrar jefe." [4]

F. Speiser, quien investigó las islas Nuevas Hébridas, habla de creencias análogas.

Creencias animistas

Tal como ya lo dijimos, la noción del mana está vinculada entre los melanesios con imágenes animistas, dado que ambas cosas provienen de una fuente común. En general, las creencias animistas se encuentran muy desarrolladas en Melanesia, aunque no en forma igual en todas partes.

En Melanesia noroeste, donde se mantienen las formas de vida relativamente arcaicas, el animismo está muy poco desarrollado todavía. Por ejemplo, en las islas Trobriand los espíritus no ocupan un sitio importante en las creencias de sus habitantes. Dice Malinowski que tienen miedo a la magia, los hechiceros y las brujas, pero no a los espíritus.[5]

En cambio, en Melanesia central, evidentemente a consecuencia del nivel social más elevado, el animismo alcanzó un grado muy superior de desarrollo. En el archipiélago de Bismarck, las islas de Salomón y las Nuevas Hébridas, los espíritus desempeñan un papel especial en la religión.

Los melanesios distinguen con bastante claridad dos categorías de

[3] R. Codrington, *The Melanesians*, pág. 120.
[4] Ibíd., págs. 114-115.
[5] B. Malinowski, *Argonauts of de Western Pacific*, London, 1922, pág. 72.

espíritus: los de los muertos y los de la naturaleza. Codrington subraya en su obra esta diferencia; dice que en Melanesia del sur, en las Nuevas Hébridas y en las islas de Banks, el papel principal lo desempeñan los espíritus de la naturaleza, vinculados a las comarcas determinadas —los *wui*—, que anidan en los desfiladeros, en las montañas, en el mar; los melanesios no creen que estos espíritus hayan sido hombres otrora. Al mismo tiempo, existe la creencia en los espíritus de los hombres —*tanuate*—, pero se les concede menos atención. Por el contrario, en las islas Salomón y el archipiélago de Bismarck, según Codrington, los espíritus de los muertos ocupan el primer plano, y los de la naturaleza el segundo.[6]

Por cierto que otros investigadores discuten esta afirmación; por ejemplo, F. Speiser ha demostrado de modo muy convincente que también en las Nuevas Hébridas los espíritus de los muertos, y en especial los de los antepasados, son mucho más venerados que los de la naturaleza.[7]

El culto de los antepasados

Este culto está difundido en Melanesia casi por doquier, excepto quizás algunas islas al noroeste (las Trobriand). En honor de los antepasados reverenciados se confeccionan estatuas humanas, a veces insertando en éstas los cráneos verdaderos de los antepasados. Los cráneos se conservan en santuarios especiales, en las casas masculinas.

El culto de los antepasados alcanzó un particular desarrollo en Melanesia del sur (las Nuevas Hébridas y Nueva Caledonia). El etnógrafo inglés Layard estudió bien este culto (en las islas Malekula y las contiguas); según él, los isleños consideran a sus antepasados muertos como guardianes de todas las costumbres ancestrales; los aborígenes suponen que al practicar los ritos tradicionales complacen a sus antepasados.

Las raíces del animismo

Así, pues, una de las raíces de las creencias animistas melanesias es la organización clánica y el culto de los antepasados, vinculado con ésta. A propósito, Melanesia es casi la única región del mundo donde se ha formado, en una etapa tan temprana del desarrollo, un culto auténtico de los antepasados, característico de etapas históricas posteriores. La causa de esta aparición, insólitamente temprana, del culto de los antepasados es, quizá, la de que entre los papúas y los melanesios se esbozó muy temprano la transición del clan matriarcal al patriarcal.

[6] Codrington, op. cit., págs. 121-123.

[7] F. Speiser, *Ethnographische Materialen aus den Neuen Hebriden un den Banks-Inseln*, Berlín, 1923, págs. 353-358.

El culto de los jefes

Una base no menos importante de las creencias animistas melanesias es el culto de los jefes. Éstos son individuos que gozan de una posición social destacada y disponen de poder. Según creen los melanesios, son ellos, ante todo, quienes poseen el mana grande y potente (el mana constituye la consagración religiosa del poder del jefe). Por otra parte, se supone que el jefe se halla en comunión con grandes y poderosos espíritus. Los espíritus de los jefes muertos se convierten, a su vez, en objetos de veneración.

A juzgar por los relatos de muchos observadores atentos, el concepto de los espíritus en sí mismo tiene entre los melanesios un carácter más o menos neutral. No todos los espíritus infunden miedo o reverencia. Los espíritus de gente simple, carente de rango, no gozan de estimación alguna, ni existe culto de ellos. "El alma [del muerto] —escribe Speiser— puede actuar y tener importancia, si contiene mucha mana [...] Si el alma no posee mana, no tiene importancia ni puede actuar, y por lo tanto no existe para el nativo [...] Por eso, a las almas de los hombres insignificantes, que tienen poca mana, no se les presta atención y no se les hace funerales. Pero las almas de varones poderosas que encierran mucha mana, son celosamente veneradas"[8].

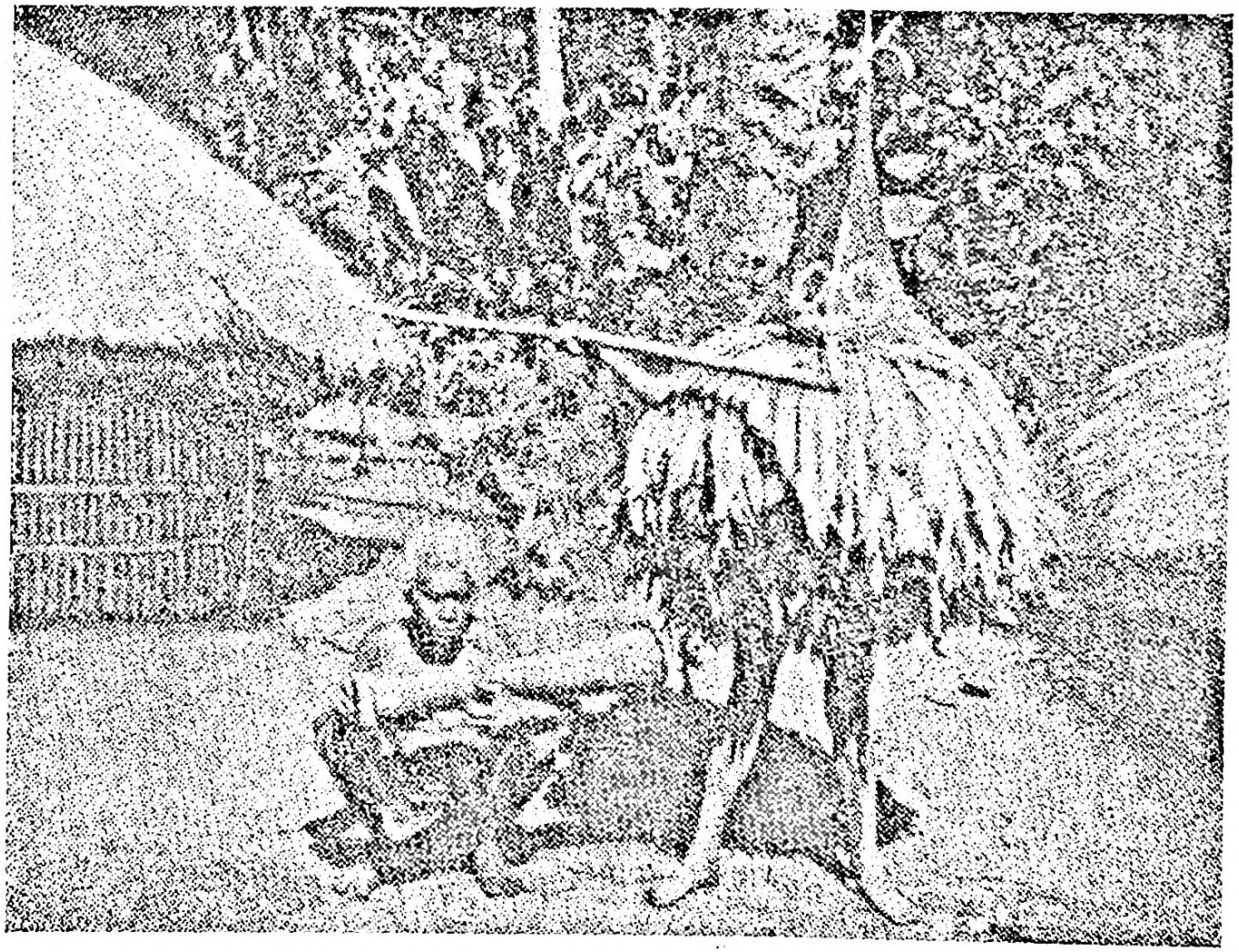
"El espíritu reverenciado —dice Codrington— es el del hombre que en vida poseyó mucho mana; las almas de los hombres sencillos forman una masa común de espíritus, son mediocridades en vida y después de muertos"[9].

Ligas secretas

Las creencias animistas tienen sus raíces también en las ligas masculinas secretas, difundidas en Melanesia, pero no en todas partes. En el oeste no existen, o se hallan en embrión (las supervivencias del sistema de iniciación, observadas en las islas del estrecho de Torres y Nueva Guinea; las casas masculinas comunales existentes en diversas formas, en muchos sitios de Nueva Guinea).

En lo que respecta a Melanesia central, las ligas secretas adoptaron una forma muy típica. En el archipiélago de Bismarck son, ante todo, las uniones Ingiet, asociaciones secretas de hechicería, que practican ciertos tipos de magia maléfica y curativa. En cambio la liga Duk-Duk está vinculada estrechamente con las creencias animistas (su denominación proviene de la palabra *duka*, que significa espíritu de muerte). Los miembros de la liga aparecen con disfraces y máscaras terribles, representando a los espíritus; atemorizan a los no iniciados y les extorsionan "dinero"

[8] F. Speiser, pág. 343.
[9] R. Codrington, pág. 125.



Un miembro de la liga Duk-Duk, en vestimenta ritual, con una lanza (isla Nueva Britania).

(sartas de conchillas) y otros valores. Las representaciones de Duk-Duk se efectúan una vez por año y duran cerca de un mes, después de lo cual las máscaras son destruidas y se considera que "Duk-Duk ha muerto". El jefe de la liga es Tubuan; interpreta este papel el hombre más rico e influyente de la tribu, y lo aprovecha despóticamente, en su propio beneficio. Tubuan es considerado un espíritu del sexo femenino, que nunca muere y engendra anualmente a los Duk-Duk.

El sistema de las asociaciones secretas masculinas de las islas Salomón ha sido poco estudiado; en la parte sur de este archipiélago no parecen existir asociaciones secretas. En cambio, en las islas Banks y en las Nuevas Hébridas del norte existe un complejo y desarrollado sistema de ligas masculinas, y además doble. Por una parte hay ligas Sukwe "campesinas", es decir, abiertas; se trata de una institución social importante (relacionada sólo indirectamente con ideas religiosas: los miembros de los rangos superiores de Sukwe se consideran poseedores del mana particularmente poderoso). Por otra parte, están las secretas ligas mágico-religiosas tamate; la palabra *tamate* significa literalmente difunto, espíritu de muerto, y los miembros de las ligas, al ponerse las máscaras espantosas, personifican precisamente a los espíritus de los muertos. Una de las funciones importantes de estas ligas es proteger la propiedad de sus miembros; cada asociación tamate tiene distintivos especiales, con cuya ayuda sus miembros pueden declarar tabú los objetos de su pertenencia, sus árboles frutales, etc.

En la isla más meridional de Melanesia, Nueva Caledonia, no existen ligas masculinas secretas, pero sí sus vestigios, que aparecen en formas de máscaras horribles, empleadas en los ritos y en las fiestas. La denominación de estas máscaras —*dangat*— tiene evidente parentesco con la palabra tamate.

Mitología

La mitología de los melanesios es muy primitiva. Hay muchos mitos que explican los diversos fenómenos de la naturaleza, las costumbres, etc., pero nada tienen que ver con la religión. En cambio, tienen relación directa con ella los mitos en que se basan los cultos, vinculados con los ritos mágicos, que parecen constituir una justificación de éstos (Malinowski estudió estos mitos en las islas Trobriand). Están ampliamente difundidos los mitos de héroes culturales, representados con frecuencia por dos hermanos gemelos, uno inteligente y otro tonto; uno crea y otro destruye. En Nueva Bretaña, son los hermanos To-Kabinana y To-Korwuwu. Semejantes imágenes mitológicas en parejas se originan en la antigua división fratrial. Es curiosa la figura del héroe cultural Tagaro, que también tiene un indudable nexo con las antiguas fratrías y con el totemismo. En Nueva Irlanda, Tagaro (o Targo), no es otro que el tótem de una de las fratrías, el buitre. En las Nuevas Hébridas se lo representa con aspecto antropomórfico, como héroe cultural que ha perdido el vínculo con el totemismo. Existe un gran número de mitos y relatos acerca de las

aventuras de este Tagaro, sus proezas y sus escaramuzas con el hermano, que estropea todo lo que él hace. En las islas Banks, el papel del héroe cultural lo desempeña otro personaje, llamado Kat.

Totemismo

Las supervivencias del totemismo se conservan en Melanesia casi en todas partes, aunque con considerables desviaciones de su forma clásica. Los clanes llevan a menudo nombres totémicos, en algunas partes se mantienen los tabús totémicos, la fe en el vínculo de los totems con los antepasados del clan, etc. En las islas Banks y las Nuevas Hébridas existe una especie de totemismo individual: la fe en la misteriosa relación de toda persona con un objeto determinado. En la isla Aurora tienen una creencia, que hace recordar la idea de la encarnación totémica de los arunta, de Australia central: consideran a todo niño como una suerte de reflejo del objeto que afectó la imaginación de su madre durante el embarazo.

En las islas Fiji, donde la estructura social es más compleja, se ha observado un desarrollo peculiar del totemismo; allí, la unidad totémica no es el clan, sino la tribu; el tótem es ya la divinidad tribal.

Rasgos generales de la religión melanesia

Así, los perfiles generales de la religión de diferentes zonas de Melanesia son los siguientes: una magia desarrollada, el animismo y la idea acerca de la impersonal fuerza, el mana. Al mismo tiempo que estos rasgos generales, es dable observar las etapas sucesivas del desarrollo de la religión, como reflejo de las etapas del desarrollo histórico. La dirección de este desarrollo va de Melanesia noroeste a Melanesia sureste.

Los melanesios no tienen todavía el concepto de la divinidad suprema; existen allí muchos espíritus, pero ni un solo dios. Tampoco tienen los melanesios mitos cosmogónicos, si bien hay muchos sobre los héroes culturales.

Las formas del culto no tienen aún carácter organizado. No existe el sacerdocio, como grupo hereditario social aparte, aunque sí hay hechiceros profesionales, curanderos y shamanes. Existen embriones de santuarios, pero en la mayoría de los casos sólo se trata de las casas masculinas, que sirven de asiento para los ritos de las ligas secretas.

2. LA RELIGION DE LOS POLINESIOS

Condiciones materiales. Estructura social

La región de Polinesia no sólo linda geográficamente con Melanesia, sino que también constituye su prolongación en el aspecto cultural. La comunidad de las culturas polinesia y melanesia está fuera de duda. En ciertas zonas intermedias se mezclan los elementos polinesio y melanesio, como, por ejemplo, el archipiélago Fiji. Aunque la base de la economía

de ambos pueblos es una agricultura primitiva y la pesca, las condiciones materiales de la vida son diferentes. Los hombres que habitan las pequeñas y pobres islas de Polinesia se ven obligados a trabajar mucho más para ganarse el pan. La producción artesanal alcanzó un alto grado de perfección. Al mismo tiempo, lo exiguo de las parcelas de tierra tuvo como consecuencia que la aristocracia tribal haya procurado apoderarse de ellas, y así surgió la clase de propietarios. En virtud de ello, el nivel general del desarrollo social polinesio es más alto que el de los melanesios. En Polinesia se conservan sólo vestigios de las relaciones clánicas en forma de grandes familias patriarcales.

En casi todas las islas polinesias existe una nítida diferenciación de castas. Dejando a un lado las diferentes características locales y refiriéndonos en rasgos generales a este régimen de castas, vemos los siguientes grupos principales.

La casta dominante está formada por los jefes, o los *arika* (o bien *arii*, o *alii*, según los diferentes archipiélagos). Se trata de una aristocracia hereditaria, que tiene el poder en sus manos, es decir, una rudimentaria forma de organización de la clase dominante. El lugar intermedio lo ocupa la casta de aristocracia agraria y clánica, que se denomina *rangatira (raatira, ratirra)*. Más abajo se halla la casta de los semidependientes y los dependientes, o sea, semiesclavos. En algunas islas, los esclavos no formaban parte del sistema de castas, quedando así al margen de la sociedad.

La acentuada división de castas —temprana forma de diferenciación de clases— se expresa, además, en el hecho de estar casi prohibidos los matrimonios entre los miembros de distintas castas.

Esta estructura social, más evolucionada que la de los melanesios, se ha reflejado también en la religión, que adquirió otras formas, más intrincadas, en comparación con lo característico de la religión melanesia, pero, a diferencia de esta última, la religión polinesia pertenece al pasado.

La intensa colonización europea y americana del siglo XIX tuvo como consecuencia el hecho de que actualmente, en casi todos los archipiélagos de Polinesia, la cultura aborigen se ha disgregado, y en algunas partes casi desaparecido. Las antiguas creencias de los isleños se conservan en pocos lugares, y eso principalmente en los recuerdos de los ancianos. Pero en la mayoría de los casos fueron desalojadas por la prédica cristiana de los misioneros y olvidadas casi por completo: incluso la población se ha reducido mucho numéricamente en algunas partes (Hawai, las islas Marquesas, la isla de Pascua, Nueva Zelandia).

¿Qué es, pues, la antigua religión polinesia, cómo se ha formado y en qué difiere de la melanesia, en sustancia?

El culto de los jefes

La neta diferenciación social de los polinesios se ha reflejado, ante todo, en una muy nítida sacralización del poder de los jefes, quienes se trasformaron en objetos de culto religioso. El culto de los jefes, la idea

de los jefes como personas sagradas: he aquí el primer rasgo típico de la religión polinesia. El considerar a los jefes vivientes como semidividades, como personas sagradas, se manifestaba de modo particular en toda clase de costumbres y prohibiciones.

En algunas islas la sacralización del poder de los jefes se expresaba, además, en el hecho de que el jefe reunía en su persona también las funciones de sacerdote. Así, entre los maoríes (Nueva Zelandia), los jefes —los arika— eran simultáneamente los ejecutantes de los ritos más sagrados. Los jefes supremos de los tonga —los *tui-tonga*— disponían en otros tiempos de un poder real muy grande (a juzgar por las leyendas y los monumentos arqueológicos, restos de construcciones majestuosas); más tarde, principalmente en el siglo XVIII perdieron este poder, que pasó a los jefes militares, pero conservaron su dignidad sagrada, y hasta la abolición del rango de tui-tonga (principios del siglo XIX) fueron objeto de veneración religiosa.

En ciertas islas de Polinesia, el espíritu de un jefe muerto se convertía en objeto de culto efectivo, lo consideraban una divinidad, aunque de segundo orden. Así ocurría en Nueva Zelandia y en Tonga. Las sepulturas de los jefes se trasformaban habitualmente en santuarios.

Los sacerdotes

Junto a los jefes sagrados estaban los sacerdotes propiamente dichos. Los servidores profesionales del culto formaban entre los polinesios un grupo social aparte, si bien no homogéneo, ni igual en todos los archipiélagos. En la mayoría de los casos se distinguían dos categorías de sacerdotes: 1) los sacerdotes oficiales, servidores de los dioses, adscritos a los santuarios; se denominaban *tohunga*, o *kahuna* (literalmente, una especialista, un hombre competente; en Nueva Zelandia, llamaban así a todo artesano en general, a los curanderos, y no sólo a los sacerdotes); estos sacerdotes solían ser íntimos del jefe, y a veces sus parientes cercanos; 2) especialistas de libre práctica, adivinos, vaticinadores, hechiceros, shamanes, etc., que no estaban vinculados con el culto oficial; se los denominaba *taura (taula, kaula)*.

Los métodos de acción de los sacerdotes eran variados; incluían tanto los sacrificios como la oración. Los sacerdotes-taura empleaban, además, los procedimientos shamánicos, más arcaicos. Por ejemplo, en las islas Tonga, según las observaciones de Mariner, antes de responder una pregunta, o manifestar su decisión, el sacerdote se ponía en estado de éxtasis. Se consideraba que en esos momentos la divinidad se instalaba en él. Estos momentos de éxtasis se asemejan a los procederes shamánicos.

El culto, los sacrificios

El ritual dominante del culto se expresaba, en particular, en sacrificios. Se sacrificaban frutos, gallinas, cerdos o perros. Solía haber también

sacrificios humanos. Algunos investigadores creían que en el pasado los sacrificios humanos se practicaron en todas las islas polinesias, pero eso no está probado. En tiempos históricos, se conocen sólo en pocos lugares. James Cook observó personalmente en 1777 un sacrificio así en la isla Tahití, rodeado de un complicado ceremonial. Las víctimas eran por lo general hombres pobres, o esclavos, que no tenían valor en concepto de los sacerdotes. Se sacrificaba a la víctima y luego se la trasportaba al santuario, donde se efectuaban los ritos.

Los santuarios

Hay otro elemento esencial en la práctica religiosa de los polinesios, y es la existencia de santuarios fijos. Entre los melanesios se puede considerar como santuarios en embrión a las casas masculinas y las de las ligas secretas, donde se practicaban los ritos mágicos y religiosos. En Polinesia había también vestigios de las casas masculinas, pero los sitios sagrados donde se practicaba el culto eran las sepulturas-*morai (marae, malae)*, los sitios donde estaban enterrados los jefes o los miembros de la aristocracia. Allí se ejecutaban ciertos ritos, allí se hacían los sacrificios, allí se levantaban las estatuas de los dioses. No había templos verdaderos, no relacionados con los lugares de sepelio. El primer templo de este tipo lo construyó sólo a fines del siglo XVIII, en Hawai, Kamehameha I, el fundador de la dinastía real de Hawai.

Esta organización del culto estaba ligada entre los polinesios a muy diferentes nociones acerca del mundo sobrenatural.

El mana

Uno de los fundamentos religiosos de los polinesios era, al igual que Melanesia, el concepto de la fuerza sobrenatural mana. En Polinesia este concepto era aun más vasto y poseía un contenido social, expresado más netamente. El mana era una fuerza, o aptitud especial, inherente a determinados hombres o grupos de hombres. Más poderoso se consideraba el mana del jefe, que imprimía a su persona un particular carácter sagrado, intangible. Velando cuidadosamente por su mana, el jefe debía guardarse de todo lo que podía disminuirlo.

La derrota en una batalla, la pusilanimidad, la crueldad insuficiente, podían ser causas de que el jefe perdiera su mana.

Había particulares manas de sacerdotes, guerreros, artesanos, etc. Cada tribu (por ejemplo, en Nueva Zelandia) tenía su mana, que se conservaba mientras la tribu permanecía independiente y fuerte.

Solamente los esclavos eran considerados desprovistos de mana.

De manera que la fe en el mana era el reflejo directo de la estructura social polinesia.

Tabú

La idea del *tabú* se vinculaba con la fe en el mana. La palabra misma *tabú (mamú, kanú)*, como se sabe, es de origen polinesio; la trajo por primera vez J. Cook. En Polinesia el sistema del tabú encontró su máxima expresión.

El tabú se vinculaba con la ingestión de alimentos, con las ocupaciones económicas, con la guerra, con los ritos funerarios, etc. Pero el centro del sistema tabú era la persona del jefe; él mismo era tabú para quienes lo rodeaban; su cabeza y su taparrabos eran especialmente sagrados y objeto de tabú. Todo lo que tenía contacto con el jefe se trasformaba en tabú: su vivienda, su alimento, su vestimenta, etc. Cuando tocaba, aun por casualidad, un objeto de otra persona, tal objeto se convertía en tabú para su propietario. Cuando entraba en la choza de alguien, su dueño ya no podía seguir habitando allí. El jefe de la isla Tahití tenía unos portadores especiales, que lo trasportaban sobre los hombros, cuando deseaba salir de su residencia, para que su pie no pisara la tierra; de otro modo, ésta se convertía en tabú para sus súbditos. Por lo común, el jefe podía imponer el tabú, permanente o transitorio, sobre cualquier cosa, a su arbitrio.

El propio jefe castigaba la violación del tabú en algunos casos; en otros, se creía que el infractor merecía un castigo sobrenatural. Los supersticiosos isleños estaban seguros de que el infractor del tabú relacionado con el jefe debía morir indefectiblemente, para que la infracción pudiera considerarse involuntaria. Cuentan, por ejemplo, el caso de un maori, que halló en el camino unos restos de alimentos y se los comió sin saber a quién pertenecían. Cuando supo que se trataba de las sobras de un ágape del jefe, comprendió que había cometido un crimen espantoso que habría de pagar con la muerte. Y en efecto, el hombre murió de miedo.

El sistema del tabú existe también en Melanesia, pero tiene, como hemos visto, un sentido social bastante definido, pues sirve como medio de protección de la propiedad, especialmente a través de las ligas masculinas. En Polinesia, el sistema del tabú también se empleaba para resguardar la propiedad; pero allí desempeñaba, además, la función más amplia de instrumento político en manos de los jefes. Éstos, no sólo imponían el tabú a cualquier cosa, a su arbitrio y en beneficio propio, sino que lo utilizaban con fines políticos.

El tabú sustituía los decretos reales y la legislación.

El sistema de tabú resultaba tan gravoso para las masas, que hasta los investigadores burgueses lo advirtieron. F. Ratsel escribe, con perfecta razón, refiriéndose al problema: "El tabú abarca la vida de las clases inferiores del pueblo en forma tan agobiante, que origina una opresión general, aprovechada hábilmente por los jefes y sacerdotes con fines políticos" [10].

[10] F. Ratsel, *Historia de los pueblos*, S. Petersburgo, 1900, pág. 281.

Ideas sobre el mundo de ultratumba

La diversificación social repercutió en las ideas acerca del mundo de ultratumba y el destino del alma del muerto. Se creía, casi en todas partes, que después de muertos las almas de los jefes y las de los simples miembros de la comunidad tenían un destino distinto. Los primeros van a un país venturoso indefinido, situado en una lejana isla del oeste (ciertas leyendas la denominan Hawaiki y la identifican con el fabuloso país de los antepasados), o bien al cielo (Nueva Zelandia, las islas Marquesas, Tuamotú). En cambio, las almas de la gente común van a un lugar oscuro (llamado Po), que se halla bajo tierra. En Tonga, la diversificación social se reflejó con especial nitidez en las creencias sobre el mundo de ultratumba; a juicio de los tongas, sólo las almas de los jefes y los aristócratas siguen viviendo después de la muerte; en cambio las almas de la gente simple (tua) sucumben en seguida. A menudo, las almas de los jefes se trasformaban en auténticas divinidades.

En el ritual funerario también repercutía netamente la desigualdad social. Se sepultaba a los jefes y los hombres de rango elevado con ritos muy complicados; a los hombres comunes, sin rito alguno. Inclusive los modos de sepelio diferían; por ejemplo, en Samoa, Tonga y las Marquesas, los cuerpos de los jefes eran embalsamados y colocados en bóvedas particulares. En cuanto a los cuerpos de la gente corriente, los enterraban, o los dejaban en una tarima, en un árbol, o bien los ponían en un bote, que lanzaban a la deriva en el mar.

Los dioses

La personificación de las fuerzas sobrenaturales alcanzó entre los polinesios un nivel mucho más alto que entre los melanesios. Además de la fe en diversos espíritus de la naturaleza y los espíritus de los muertos, se ha formado allí un vasto y complejo panteón de dioses. El panteón de los dioses polinesios está muy poblado, existiendo entre ellos complicadas relaciones jerárquicas. La mayoría de ellos se vincula con los fenómenos de la naturaleza y con diferentes géneros de actividad humana; se destacan algunas figuras más importantes. Es de suma trascendencia el hecho de que los nombres de los dioses más grandes sean idénticos en la mayor parte del archipiélago. Te Rangi Hiroa, el mejor conocedor de la cultura polinesia, lo atribuye a que las bases de las ideas generales sobre los dioses y de la mitología polinesia se formaron en la antigüedad en el primer milenio de la nueva era, en aquel centro desde donde más tarde partieron los antepasados de los polinesios, poblando los archipiélagos; constituían aquel centro las islas Tahití y Raiate (la Hawaiki legendaria). Pero, pese a la similitud de los nombres, las figuras de los dioses y los mitos correspondientes son con frecuencia diferentes en distintos archipiélagos; al parecer, después de haberse dispersado continuaron una evolución independiente en cada lugar.

El más interesante de los dioses polinesios comunes a todos es Tangaroa (Tangaroa, Tangaloa, Kanaloa). Ha sido venerado en casi todas las islas polinesias, incluso Samoa y Tonga, donde no conocían a los demás dioses de toda Polinesia. Por su origen, Tangaroa tiene evidente relación con Melanesia: probablemente su prototipo sea Tagaro, el tótem-buitre de Melanesia del norte, antropomorfizado y trasformado en héroe cultural en Melanesia del sur. En Polinesia, es ya el dios grande, vinculado con las fuerzas de la naturaleza. En Tahití, en Mangareba, en Samoa, lo consideraban el creador u ordenador del mundo, padre de otros dioses.

En Nueva Zelandia, las islas Marquesas y Tuamotú, Tangaroa era el dios del mar y los peces, protector de los pescadores. En Tonga, fue el fundador de la dinastía de los jefes sagrados, los tui-tongas. Sólo en las islas de Rapa y Pascua, Tangaroa era desconocido.

Otro importante dios de toda Polinesia era Tane. En la mayor parte de los archipiélagos era el protector de la fertilidad y de la vegetación. En Nueva Zelandia le atribuían la creación de la primera mujer. En las islas Marquesas, Tane era héroe de las leyendas, pero no dios.

La tercera dignidad grande es Rongo (Ro'o, Lono). Gozaba de particular veneración en la isla Mangaia, donde, según el mito local, venció y expulsó a Tangaroa. En Mangareva era dios de la lluvia; en Nueva Zelandia, de la agricultura. De acuerdo con el mito tahitiano, Rongo nació de una nube.

El cuarto dios grande de todos los polinesios era Tu; en la mayoría de las islas lo creían vinculado con la guerra. En Tahití, Tu era el gran artesano, que había ayudado a Tangaroa a crear el mundo. En Mangareva se convirtió en dios de fertilidad y del árbol de pan.

Se cree que en algunos archipiélagos, estos grandes dioses, los de la "generación mayor", fueron desplazados por dioses más jóvenes. Así, en Tahití, ya en tiempos modernos surgió el culto del belicoso y sanguinario dios Oro, sediento de sacrificios humanos. Oro eclipsó el prestigio de los dioses antiguos. También había allí otro dios militar: Tairi. En las islas Hawai, Tairi (según la pronunciación local, Kaili) se fundió con el antiguo dios Tu (Ku), formando la compleja figura del dios de guerra Kukailimoku. Después que se unificó el archipiélago, a principios del siglo XIX, bajo el poder de Kamehameha I, fundador de la dinastía de los reyes hawaianos (al principio, Kamehameha I fue sacerdote del dios mencionado), Kukailimoku fue reconocido como el dios principal del panteón hawaiano.[11]

En la isla de Pascua, el primer lugar en el corro de dioses lo ocupó Makemake. Evidentemente, estas figuras nuevas de dioses guerreros fueron engendradas por la época de las guerras y las luchas de los jefes por el poder.

Todos los polinesios tenían estatuillas de piedra o madera, generalmente antropomórficas.

[11] H. Plischke, *Kukailimoku, ein Kriegsgott von Hawaii*, Berlín, 1929.

Mitología cosmogónica

Las creencias polinesias acerca de las divinidades están conectadas con un evolucionado sistema de mitos cosmogónicos, lo que no se observa en los pueblos más atrasados.

Los mitos cosmogónicos polinesios son extraordinariamente interesantes; se asemejan a los mitos clásicos griegos sobre el origen de los dioses y del mundo. A diferencia de la mitología embrionaria, típica de una etapa más temprana, hallamos aquí un complejo y armonioso cuadro del origen de los dioses, un coherente relato mitológico.

Mencionaremos como ejemplo la cosmogonía de los maoríes de Nueva Zelandia, una cosmogonía de tipo "evolucionista", similar a la griega.

Según la enseñanza de los sacerdotes maoríes, al comienzo del mundo existía Pu, lo que significa la raíz, el principio. A través de una serie de eslabones consecutivos, de allí se originó el caos, o *kore* (el vacío). De kore se formó Po: la noche. Esta palabra significa también el mundo subterráneo. La noche Po, conjugada con la luz Ao, formaron la pareja conyugal del cielo y la tierra: Rangi y Papa, abrazados y fundidos el uno con la otra. Engendraron siete divinidades supremas. Una de ellas, el dios Tane, separó el cielo de la tierra, alzando al primero muy alto sobre la segunda. Es curioso que la división del cielo y la tierra se atribuya a Tane, el dios de la vegetación; con toda probabilidad, es la expresión mitológica de la observación que hace ver los árboles como sosteniendo el cielo. Pero Rangi y Papa, separados por la fuerza, derramaban amargas lágrimas, y toda la atmósfera estaba colmada de emanaciones húmedas. Para remediar la situación, Tane volvió la tierra cara abajo, y desde entonces ésta le presenta al cielo su espalda. Este relato constituye una peculiar interpretación mitológica de la superficie terrestre.

De los dioses supremos nacidos de la unión del cielo y la tierra, los que mayor interés presentan son Rongo, la encarnación masculina de la luna; Tane, el dios del sol, los árboles y los pájaros: de su unión con la encarnación femenina de la luna, Hina, nació Maui, el héroe cultural. Además, entre las grandes divinidades hallamos a la encarnación del mar y los peces: Tangaroa, y por último, Tu, la divinidad de la guerra y al mismo tiempo el creador del hombre. Él engendró el primer hombre, Tiki, el antepasado del pueblo maorí. También descienden de los grandes dioses las divinidades secundarias: los genios y los espíritus, y luego los hombres y toda la naturaleza material.

En otros archipiélagos de la Polinesia, los mitos cosmogónicos son un poco diferentes, pero todos constituyen un cuadro armonioso y complejo. En algunas islas, los mitos comienzan con la imagen de Àtea (el espacio), que se presenta algunas veces con el aspecto de mujer, y otras del hombre; luego de la unión con otro ser mitológico engendra a los demás dioses, y después de los dioses a los hombres.

La diferenciación de la religión en sacerdotal y popular

La cosmogonía que acabamos de describir fue en gran parte producto de creación de los sacerdotes, así como las grandes divinidades eran objeto del culto de los sacerdotes de las clases dominantes. Las masas populares tenían una vaga idea de estos mitos y de las grandes divinidades; poseían las suyas propias, pues en cada comunidad, en cada clan, en toda familia, existían protectores-divinidades locales, espíritus con los que el hombre, por lo general, tenía cierta relación. En cuanto a los grandes dioses, poco les importaban a los hombres. Este hecho demuestra una vez más la genuina independencia de los hechos: no se forma el sacerdocio porque sea necesario servir a las grandes divinidades, sino que a la inversa, los sacerdotes crean las divinidades y los mitos correspondientes.

La creación de los sacerdotes en Nueva Zelandia no se detuvo ahí; ellos llegaron a forjar los gérmenes del monoteísmo. Allí existía el culto secreto del único dios grande, o quizá, no un dios individualizado, sino la impersonal fuerza Lo, que es la base de todo y de la que todo depende. Es probable, no obstante, que la idea del dios único Lo, no haya surgido espontáneamente en los sacerdotes maoríes, sino bajo influencia de la prédica de los misioneros cristianos.

Los héroes culturales

En la mitología polinesia desempeñaban un papel importante las figuras de héroes culturales, que a veces se convertían en semidioses, y las de los progenitores ancestrales de los hombres, particularmente los mitos acerca de Maui (o varios hermanos Maui). En muchas islas se conocía el relato de cómo Maui pescó una isla del fondo del mar con un anzuelo de pescador; se contaba cómo consiguió el fuego, cómo obligó al sol a moverse más lentamente (en otros tiempos, el sol se movía por el cielo con demasiada rapidez), etc. Tenían amplia popularidad los mitos acerca del primer nombre —Tiki—, el antepasado de los hombres.

Supervivencias de totemismo y otras formas tempranas de religión

Debemos señalar la curiosa circunstancia de que junto a las formas básicas de la religión polinesia se mantienen las antiguas creencias arcaicas, muy arraigadas en el pueblo. Tales son, por ejemplo, los vestigios de totemismo, en particular en las islas Samoas. Pero, desde luego, en Polinesia el totemismo tenía carácter de supervivencia. También la fe en la magia maléfica tenía fuertes raíces. Mariner reproduce un conjunto maléfico pintoresco de las islas Tonga, formado por maldiciones extremadamente groseras: "Desentierra a tu padre a la luz de la luna y haz una sopa con sus huesos; guisa su piel y prepara con ella un pastel; roe su

cráneo; devora a tu madre; desentierra a tu tía y córtala en pedazos: aliméntate con la tierra de tu tumba; mastica el corazón de tu abuelo; traga los ojos de tu tío; golpea a tu dios; come los cartílagos de tus hijos; chupa los sesos de tu abuela; ponte la piel de tu padre y átala con los intestinos de tu madre", etc.[12]

De esta manera, la complejidad de la estructura social y cultural polinesia se ha reflejado en forma de varios estratos en su religión. Las masas populares parecen tener una religión, y otra las clases dominantes y los sacerdotes.

3. EL MODERNO DESARROLLO DE LA RELIGION Y EL NACIMIENTO DEL LIBREPENSAMIENTO EN LAS ISLAS DE OCEANIA

Embriones de librepensamiento

Los polinesios alcanzaron un nivel relativamente alto de desarrollo social y cultural. Por lo tanto no es sorprendente que se hayan señalado allí algunos hechos aislados de actitud crítica frente a la religión, los embriones de librepensamiento.

William Mariner, un joven inglés, que vivió durante varios años (1806-1810) en las islas Tonga, relata la libre manera de pensar del "rey" Finou, quien no creía los relatos de los sacerdotes sobre los dioses, y cumplía los ritos tradicionales de muy mala gana. Finou decía que los dioses ayudan en la guerra a aquel de los contrincantes que tiene mejores jefes y guerreros. Los sacerdotes lo consideraban un hereje. Cuando lo alcanzó una desgracia —murió su hija predilecta—, lo explicaron como castigo de los dioses por su librepensamiento.

Un hecho más curioso aun sucedió en Hawai. El rey Kamehameha II (hijo del fundador de la dinastía), al iniciar su reinado (1819), al parecer bajo el ascendiente de sus relaciones con los marinos europeos y americanos, resolvió abolir la antigua religión. Empezó por violar el tabú más estricto: entró en la habitación de sus esposas y se puso a comer frente a ellas. Era algo inaudito. Sin dar tiempo a recobrarse a quienes lo rodeaban, promulgó el edicto de abolición de la vieja religión. Ordenó destruir los santuarios y las estatuas de los dioses, y terminar con los sacrificios. El sistema del tabú quedaba suprimido. Este acto revolucionario iniciaba todo un sistema de reformas progresistas, que debían europizar el régimen social y político de las islas Hawai.

Sin embargo, los únicos que sacaron ventajas de dichas reformas fueron los misioneros cristianos, que aparecieron en las islas en 1820 y hallaron un terreno despejado para su prédica.

[12] J. Martin, *An account of the natives of the Tonga islands*, London, 1818, 2ª ed., pág. 227.

El movimiento pai-marire

La actividad de los misioneros cristianos en Polinesia marchaba del brazo con el despojo colonialista. Por esta razón, la resistencia a los colonialistas con frecuencia ha adquirido formas de lucha contra el cristianismo (asesinato de los misioneros, etc.). En Nueva Zelandia, la prolongada lucha de los maoríes contra el saqueo de sus tierras por los colonizadores se plasmó en el movimiento religioso *pai-marire*, o *hau-hau* (1864-1868), un entrelazamiento original de creencias antiguas con las ideas cristianas. Los partidarios de esta religión se creían invulnerables, y marchaban a la batalla en estado de éxtasis, con gestos mágicos y exclamaciones *¡hau!* No obstante, esta forma religiosa no resultó efectiva a los maoríes en su lucha contra los conquistadores, pues perdieron su guerra.

En la actualidad, el cristianismo (en sus varios credos) predomina totalmente en las islas de Polinesia.

Movimientos mesiánicos

Por el contrario, en la mayor parte de Melanesia y Micronesia se mantienen las creencias antiguas. Pero en los últimos tiempos se ha observado en Melanesia un fenómeno característico: el descontento de la población, oprimida por los comerciantes coloniales, plantadores, funcionarios y misioneros, se manifiesta de tanto en tanto en estallidos, que a menudo adoptan una forma religiosa. Surgen los predicadores, quienes se proclaman profetas, clarividentes o mesías y enseñan al pueblo a rechazar las relaciones con los europeos y marcharse de las poblaciones y escuelas misioneras. Se propagan las ideas de que los blancos se irán en breve o bien serán expulsados, y los isleños recibirán muchas mercancías, que serán traídas en un gran buque. En ciertos lugares se inflama de pronto la fe en una próxima resurrección de todos los muertos. Los supersticiosos isleños abandonan las escuelas misioneras, se marchan a las montañas y reanudan los antiguos ritos y danzas. En algunos sitios se produce un histerismo en masa. Semejantes movimientos mesiánicos, que ya en el pasado surgían esporádicamente (por ejemplo, el "movimiento de Tuk", de Fiji, en 1873, etc.), menudearon después de la primera guerra mundial, y después de la segunda abarcaron gradualmente la mayor parte de las islas de Melanesia. En los años recientes se cuentan por decenas, y atrajeron la atención de varios investigadores; hay buenas obras acerca de los movimientos mesiánicos de Melanesia: las de Jean Guiart, Andreas Lommel, Tibor Bodrogy y, especialmente, la de Peter Worsley.[13]

Algunos de estos movimientos adquieren vastas proporciones, duran mucho tiempo, y la administración colonial no logra reprimirlos, ni siquie-

[13] Véase P. Worsley, *Cuando suene la trompeta*, Moscú, 1963.

ra mediante crueldades. Los más conocidos de dichos movimientos fueron: "la locura de Wailala", que se propagó entre 1919 y 1931 en gran parte de la colonia papúa (Nueva Guinea del Sur); el movimiento "John Froom" (a partir de 1938) del sur de las Nuevas Hébridas; el movimiento "masinga" (desde 1945) de las Salomón del sur; el movimiento Paliau (1946-1954) de las islas del Almirantazgo.

Algunos de estos movimientos continúan todavía. En ciertos casos, pierden paulatinamente su primitivo contenido de lucha.

Capítulo IV

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ATRASADOS DE ASIA MERIDIONAL, SUDORIENTAL Y ORIENTAL

El sur y el este de Asia son regiones de antiguas y elevadas civilizaciones, de países vastos y poderosos, con estructura clasista compleja. Allí dominan, desde hace ya mucho, las así llamadas religiones nacionales oficiales (induísmo, confucionismo, taoísmo, shintoísmo), y "universales" (budismo, islamismo y, en parte, cristianismo), características de la sociedad clasista altamente desarrollada. Pero bajo la capa de estos sistemas religiosos, en algunos sitios se mantiene todavía una veta de creencias religiosas más antiguas, vinculadas con los cultos tribales. Ello ocurre ante todo en los pequeños grupos étnicos que viven en relativo aislamiento en remotos rincones inaccesibles (preferentemente, en la espesura de las selvas tropicales, en las montañas, o en islas lejanas), y que en virtud de condiciones históricas desfavorables conservaron hasta nuestros días la estructura arcaica de la economía y de la vida social. Figuran entre estos grupos étnicos las tribus kubu de Sumatra, los semanga de la península malaya, la población nativa de las islas de Andaman y las veddas de Ceilán. Además en algunos pueblos más evolucionados se conservan, en parte, bajo la capa de religiones oficiales, las creencias aborígenes más antiguas: premusulmanes, prebudistas y preinduístas.

La religión kubu

Los kubu constituyen un pequeño grupo de tribus que habitan las regiones boscosas y pantanosas del interior del sureste de Sumatra. Parte de los kubu mantienen de antiguo relaciones con la población malaya circundante, y bajo su influencia pasaron a la economía agrícola; pero otra parte, los "kubu salvajes", especialmente el grupo que vive sobre el río Ridan, hacen hasta hoy una vida de cazadores vagabundos, en la selva virgen tropical *(rimba)*, aun cuando también ellos experimentaron cierta influencia de sus cultos vecinos malayos; su idioma es un dialecto malayo.

Los europeos se enteraron de la existencia de los kubu sólo en la década del 20 del siglo pasado. En 1838 los visitó el holandés Burs, y más

tarde Valett y Van Dongen; en 1905 los describió minuciosamente el alemán B. Hagen. En 1929 apareció el apasionante libro de B. Foltz, quien relataba su viaje a los salvajes kubu en la rimba. El interés de los científicos por este pequeño pueblo iba en aumento. Unos lo consideraban una tribu en proceso de degeneración; otros, un grupo sobreviviente, resto de la primitiva población premalaya de la isla, que conservó su antiguo régimen económico y cultural. Pero hasta el momento, los kubu fueron poco estudiados. Tampoco está claro aún el problema de sus creencias religiosas.

Algunos autores niegan rotundamente que las tengan, por lo menos el grupo más aislado, que vive junto al Ridan. Según Van Dongen, quien los descubrió, los kubu no creen en espíritus, ni poseen ideas supersticiosas respecto de los muertos (a los que dejan abandonados, sin más, en el lugar donde murieron, y se marchan), no tienen hechiceros ni curanderos.

B. Foltz, quien comparte este punto de vista, se esforzó mucho por verificarlo, interrogando a los propios kubu; luego registró su conversación con uno de ellos. Procuró sugerir a su interlocutor la idea de algo sobrenatural, pero en vano, pues aquél negaba tenazmente la existencia de elementos terribles o incomprensibles en su vida cotidiana, o bien decía que no sabía nada.

Citemos los fragmentos de esta curiosa conversación:

—¿Alguna vez has ido solo y de noche al bosque?

—Sí, con frecuencia.

—¿Oíste allí gemidos y suspiros?

—Sí.

—¿Qué pensaste entonces?

—Creí que eran crujidos de árboles.

—¿Oíste gritos?

—Sí.

—¿Qué pensaste?

—Pensé que eran gritos de una fiera.

—¿Y si no supieras de qué fiera se trataba?

—Conozco las voces de todos los animales.

—Entonces, ¿no temes a nada en el bosque de noche?

—No, no temo a nada.

—¿Y nunca encontraste allí algo desconocido que pudiera asustarte?

—No, lo conozco todo...

En otra oportunidad, Foltz intentó averiguar de la misma manera si los kubu tienen ideas supersticiosas concernientes a los muertos:

—¿Has visto alguna vez a un hombre muerto?

—Sí.

—¿Puede caminar?

—No...

—Tiene extremidades lo mismo que tú, pero no puede moverlas. ¿Por qué?

—Porque está muerto...

—¿En qué difiere un muerto de un vivo?

—Él no respira...
—¿Qué es el respirar?
—Es viento.
Etc.

Igualmente infructuosas resultaron las tentativas de Foltz para descubrir algunas nociones religiosas, vinculadas con los fenómenos atmosféricos:

—¿Has visto el rayo?
—Sí.
—¿Qué es?
—No sé...
—¿De dónde sale el rayo?
—De arriba.
—¿Por qué se produce el rayo?
—No lo sé.
—¿Puedes hacer el rayo?
—No.
—¿Puede hacerlo algún hombre?
—No.
—¿Qué es, entonces, el rayo?
—No lo sé...
—¿Quizás un animal?
—No.
—¿Tal vez algún animal produce el rayo y el trueno?
—No.[1]

Estas conversaciones persuadieron a Foltz de que los kubus no tienen noción religiosa alguna, ni siquiera embrionaria. Si nos basáramos en entrevistas semejantes —desde luego, muy interesantes—, como lo hace Foltz, deberíamos llegar a la misma conclusión, en efecto; lo cual tendría gran trascendencia teórica. Sin embargo, tales conversaciones con los nativos nos parecen pocos convincentes. No siempre la gente descubre gustosamente sus creencias ante un extranjero desconocido, y mucho menos cuando se trata de hombres tan desvalidos, tímidos y débiles como los kubu.

Los relatos de otros observadores atestiguan, no obstante, que los kubu tienen ciertas ideas supersticiosas. Existen en esta tribu los shamanes (los *dukun*, o *malim*); se supone que se comunican con los espíritus, una vez entrados en estado de frenesí. Las primeras descripciones (de Burs y Valett) relatan los típicos manejos shamanes de los malim; por ejemplo, cuando se ponen en éxtasis, danzando al son de tambores, mientras oyen las voces de los espíritus. También describe otro procedimiento de los malim para lograr la "inspiración sobrenatural", cuando se cubren la cabeza con un chal y un rato después se sienten "como embriagados"; de este modo el malim descubre la causa de la enfermedad del paciente y la manera de curarla.[2] Sin embargo, es difícil decidir si este shamanismo

[1] B. Foltz, *Rimba*, Moscú-Leningrado, 1929, págs. 98-102.
[2] B. Hagen, *Die Orang-Kubu auf Sumatra*, Frankfurt. am-Main, 1908, págs. 147-148.

es originario de los kubu o si se debe al ascendiente de los malayos.

Pese al trato primitivo que las tribus kubu dispensan a los muertos (simplemente los abandonan en el sitio), algunas de ellas, según Valett, tienen la idea de que después de morir unos hombres se trasforman en espíritus y otros se mueren sencillamente. Lo advierten, al parecer, por ciertos sonidos que perciben en el instante de morir el hombre. Si los sonidos no se producen, es porque el hombre ha muerto definitivamente, sin dejar tras de sí espíritu alguno. No se conoce la explicación que dan los kubu a esta diferencia en la suerte póstuma de los hombres.

Todo eso atestigua que los kubu poseen creencias religiosas, aunque en estado embrionario, no desarrollado. Evidentemente, ello se debe a las condiciones primitivas de vida y al bajo nivel general de conciencia.

La religión de los semanga

Los semanga son un pequeño grupo de tribus nómadas de negroides de baja estatura, que habitan en selvas impenetrables del interior de la península malaya. Los científicos consideran que su lenguaje pertenece a la familia monkhmer. Los semanga, que dependen económicamente de los malayos, experimentaron cierta influencia de éstos, y casi todos hablan malayo, pero en términos generales conservan el carácter original de su cultura, extremadamente rudimentaria.

Las creencias de los semanga están descritas en las obras de Wogun Stephens (1891-1892) y William Skeat (1899-1900). En 1924-1925 visitó a los semangas el etnólogo padre Paul Schebesta, quien estudió y describió muy concienzudamente muchos aspectos de su vida.

Los semanga tienen curanderos-shamanes *(b-lian, jala)*. Según comunica Skeat, emplean procedimientos análogos a los de los shamanes. Existe la creencia de que un b-lian puede trasformarse en tigre. Schebesta los describe más bien como curanderos, que tratan a los pacientes con hierbas; pero también señala que los jala se comunican con los espíritus, los *tzenoi*. La forma en que los nativos imaginan a estos espíritus es muy pintoresca: los tzenoi viven en las flores (como los elfos europeos) y se los considera espíritus bondadosos, benevolentes con el hombre.

Los semanga sepultan en la tierra a sus muertos; creen que las almas de los hombres se marchan al oeste, con una meta indefinida, pero pueden regresar por las noches bajo el aspecto de pájaros, y asustar con sus gritos a los parientes. Se encuentran rastros de ideas totémicas: la tribu kenta cree que el embrión se forma en el cuerpo de una mujer embarazada con la intervención de un pájaro.

Los semanga experimentan un miedo supersticioso a la tormenta; la personifican en la figura del terrible dios Karei (Kari), al que unas tribus imaginan como hombre y otras como mono. Para disipar la tormenta, los semanga le ofrecen un sacrificio de sangre a Karei, infiriéndose heridas con un cuchillo, mezclando la sangre con agua y salpicando esta mezcla hacia el lado de donde viene la tormenta. El padre B. Schmidt,

interpretando mal algunos datos fragmentarios, intentó plasmar la imagen de Karei como supremo dios creador celestial. Pero su correligionario Paul Schebesta, pese a ser adicto de la teoría del premonoteísmo, se vio forzado a publicar hechos que refutan este concepto. En primer lugar, Karei no es un dios bondadoso, sino malévolo. En segundo lugar, los semanga atribuyen la creación del mundo, no a él, sino a otro ser mítico, de rango inferior, Ta Pedn. Es verdad que Schebesta trató, como él mismo confiesa, de corregir a los semanga en esta idea errónea, según cree. "¿Cómo es eso? —les dijo—. Karei es el más importante de ellos [los dioses. — *S. T.*]. ¿Cómo es posible que no haya creado nada? ¿Acaso no pudo, o quizá Ta Pedn es más grande y poderoso que Karei?" Pero su interlocutor semanga le contestó con mucha lógica que Karei "es un gran señor, y los grandes señores no trabajan, sino obligan a trabajar a su sirviente, o a su hijo" [3].

Es un ejemplo más de que la imagen mitológica del creador no coincide necesariamente, ni mucho menos, con la idea de Dios.

La religión de los andamanes

Disponemos de bastantes datos referentes a las creencias de la población aborigen de las islas Andamán, hoy casi extinguida. Lo debemos a los circunstanciados libros de Edward Man, empleado inglés de la administración colonial, quien vivió en las islas desde 1869 hasta 1880, y a la obra del conocido etnólogo inglés A. Radcliffe-Brown.

Las creencias de los andamanes ofrecen gran interés, porque estos isleños vivieron durante mucho tiempo aislados casi por completo de otros pueblos, y su cultura se ha desarrollado en forma totalmente propia. El aislamiento de los andamanes se reflejó también en su tipo antropológico (negroides de baja estatura, descendientes de la población más antigua de Asia meridional), como asimismo en la originalidad de su idioma. La economía conserva entre ellos forma primitiva, y está destinada sólo a satisfacer sus necesidades inmediatas; se dedican a la caza, la pesca y la recolección de hierbas. No conocen animales domésticos, ni siquiera el perro; no saben encender el fuego, por lo que se ven obligados a conservar perpetuamente el de sus hogares. En cambio, tienen viviendas bastantes sólidas, donde viven por temporadas, ya que son nómades; emplean el arco y la flecha, y confeccionan alfarería. Viven en reducidas comunidades clánicas.

En las creencias de los andamanes, los rasgos profundamente arcaicos se combinan con formas relativamente evolucionadas. Sólo les queda un leve rastro del totemismo. Brown recogió una serie de mitos sobre los "antepasados". Se asemejan a los australianos, pues los "antepasados" llevan nombres de animales y al parecer son identificados con ellos. Las

[3] P. Schebesta, *Entre los pigmeos de Malaca*, Leningrado, 1928, pág. 47.

notas de Man también mencionan a los antepasados con nombres de animales. Sin embargo, nada se sabe de los demás elementos del totemismo. Hubo prohibiciones alimenticias, pero en apariencia no tenían carácter totémico.

Las prohibiciones de alimentos se relacionan con la costumbre de iniciación a la que se someten los adolescentes de ambos sexos, de once a trece años. La iniciación radica principalmente en la restricción de alimentos por un plazo entre uno y cinco años (para las mujeres suele durar más). Nada se sabe de las creencias relacionadas con la ceremonia de iniciación. Hay muchos más datos respecto de las variadas creencias animistas de los andamanes, vinculadas en gran medida con la actividad de ciertos especialistas curanderos o shamanes *(oko-djumu*, u *oko-paiad)*, a quienes se atribuían aptitudes especiales, ante todo la capacidad de comunicarse con los espíritus. Los oko-djumu se relacionan con los espíritus en sueños, o bien —los más fuertes— en estado de vigilia, en algún lugar del bosque.

Los espíritus, con los que se comunican los oko-djuma, personifican los diferentes fenómenos y fuerzas de la naturaleza, y al mismo tiempo son espíritus de los hombres. Los andamanes no parecen diferenciar las dos categorías de espíritus y los denominan del mismo modo, *cha ga*, o *la*.

Cuando Brown formulaba preguntas a los andamanes acerca de la procedencia de los espíritus del bosque y del mar, le respondían siempre que eran espíritus de mujeres y hombres muertos. Pero cuando formulaba la pregunta de otra manera, interrogando sobre lo que le ocurre al espíritu de una persona muerta, le daban respuestas confusas y contradictorias. Al parecer, ya había surgido entre los isleños, quizá bajo el ascendiente de los misioneros cristianos, la idea del mundo particular de las almas, en alguna parte debajo de la tierra, o, a la inversa, en el cielo.

Se atribuye a los espíritus un carácter maligno, peligroso para los hombres. Es muy probable que estas imágenes animistas se basen en la personificación de las fuerzas hostiles y peligrosas de la naturaleza. De acuerdo con las averiguaciones de Man, entre los espíritus que infundían mayor miedo se contaban Eremchangala, el espíritu de la selva, que hiere o mata a los hombres en el bosque con flechas invisibles; Djuru-vin, el espíritu malo del mar, que castiga a los hombres con enfermedades repentinas y devora los cuerpos de los ahogados; los espíritus Chol, que hieren a la gente con lanzas invisibles durante el calor diurno (la insolación).

Se personifica a la luna, el sol (considerado la esposa de la luna) y otros cuerpos celestes, aun cuando no se les atribuye un gran papel en las creencias religiosas. En cambio, desempeña un papel importante el espíritu de la tormenta y del fuerte viento monzón, personificado en la imagen ya masculina, ya femenina, denominada Puluga (o Biliku). Los destructores vientos huracanados, las tempestades y otros fenómenos similares se interpretan como la ira de Puluga. En cuanto al porqué de esa ira, generalmente se debe a la infracción de diversas prohibiciones, que por lo demás tienen un origen oscuro: no se debe quemar ni derretir la cera de abejas, no se puede matar a los grillos (aunque las larvas de grillo son el manjar preferido). Según Man, para repeler la tempestad, o una nube

de lluvia, cuando no se quiere que llueva, se practicaban conjuros mágicos. Los isleños gritaban entonces, dirigiéndose aparentemente a Puluga: "¡La serpiente morderá, morderá, morderá!" No obstante, si comenzaba a llover explicaban que Puluga no se había asustado por el aviso.

Sin duda, Puluga ocupaba el primer lugar entre las imágenes mitológicas de los andamanes. Más tarde los misioneros intentaron convertirlo en dios celestial, e inclusive usaron este nombre en las traducciones de textos cristianos para referirse a Dios. El padre Schmidt también presentaba a Puluga como dios-creador premonoteísta. Pero eso está muy lejos de ser cierto. Los andamanes no tenían culto alguno de Puluga. No está claro qué papel le adjudicaban en la creación del mundo; según algunas creencias, Puluga creó el mundo entero, y entre otras cosas al primer hombre, Tomo, del que descienden todos los hombres. De acuerdo con otras, el creador fue Tomo, y Biliku (Puluga) apareció más tarde. En todo caso, precisamente la figura de Tomo, el primer hombre-antepasado, constituye el centro de la mayor parte de los mitos; también es el héroe cultural, quien enseñó a sus descendientes todos los oficios y artes.

La religión de los veddas

Los veddas forman una pequeña tribu de cazadores, que habitan en las montañas del interior de Ceilán y, un grupo poco numeroso, en la costa nordeste de la isla. Los veddas vivieron durante muchos siglos en estrecha proximidad con sus vecinos más cultos, los cingaleses, y en el nordeste, con los tamiles. Muchos de ellos se sometieron a la fuerte influencia de estos pueblos, se habituaron a la vida sedentaria y se dedican a la agricultura; son los así llamados veddas campesinos. Pero los así llamados veddas salvajes, que hasta hoy se mantienen aislados y hacen una vida errante de cazadores, tampoco evitaron la influencia de los vecinos. Hablan un antiguo dialecto del cingalés; viven en pequeñas comunidades, compuestas por clanes matriarcales, las *varge (varuje)*.

Acerca de la cultura vedda, y en particular su religión, existen las muy escrupulosas investigaciones de los hermanos Sarasin (1884-1886), y para períodos posteriores, a principios del siglo XX, las obras de G. Parker, de los esposos Seligman y otros.

Desde luego, dada su prolongada relación con los budistas cingaleses y los hinduístas tamiles, los veddas no pudieron mantener las antiguas creencias en una forma pura. Pese a lo primitivo de su régimen económico y social, las creencias religiosas de los veddas muestran indudables huellas del ascendiente de los pueblos vecinos, más evolucionados. Pero conservan, no obstante, muchos elementos arcaicos.

Los veddas tienen a los así llamados *dugganava*, shamanes relacionados con los espíritus. En toda comunidad hay uno, y es por lo general una profesión hereditaria. Al practicar su rito, el dugganava danza, invoca a los espíritus, y por último cae en un estado de seminconciencia. Se cree que en esos momentos está poseído por los espíritus.

Éstos se denominan *iaka (iaku)*. Constituyen el principal objeto de veneración, y hay un gran número de ellos. Pero es muy difícil discernir el origen de las imágenes de iaku, es decir, reconocer cuáles son los elementos propios y cuáles los tomados en préstamo a los vecinos.

En el coro de los espíritus, se destacan algunos de mayor importancia: los Gale-Iaku, Kande-Iaku y Nae-Iaku. Los últimos son, en realidad, los espíritus de los muertos; el origen de los demás es dudoso. En todo caso, se trata de espíritus comunes, del montón; en la religión vedda no existen dioses, si no tomamos en cuenta algunas imágenes mitológicas, claramente imitadas de los vecinos. En verdad, los propios veddas responden a veces en la siguiente forma a las preguntas directas de los investigadores: "Nuestra religión es la cingalesa (o tamil)".

Las ceremonias funerarias de los veddas son extremadamente rudimentarias: dejan el cuerpo del muerto sobre alguna roca, a veces lo cubren con ramas, y eso es todo; no tienen una noción clara del destino póstumo del alma.

Pero sea cual fuere el vínculo de las creencias animistas veddas con la veneración de los muertos, los espíritus desempeñan en su religión un papel relacionado, ante todo, con el oficio de caza. Se les ofrendan sacrificios y oraciones, antes de salir a cazar.

C. Seligman señala la siguiente característica de la religión vedda: la magia y cualquier clase de rito hechicero tienen muy poca figuración. Antes de ir a cazar, sacrifican y oran a los espíritus, pero no practican hechicería. En cambio, tienen un peculiar culto de la flecha, evidentemente dedicado también a la caza: en torno de la flecha sagrada, clavada en tierra, se bailan las danzas rituales.

Al parecer, los veddas no practican en absoluto la magia maléfica, ni la amorosa, ni la magia del tiempo. Todo eso es un tanto insólito, tratándose de tan temprana etapa de evolución.

* *
*

El material expuesto, concreto aunque bastante fragmentario, que se refiere a los ritos y creencias de las tribus más atrasadas de Asia meridional, suroriental y oriental, confirma las deducciones a que nos lleva el estudio de la religión de los australianos, los tasmanios y, en parte, los papúas. Se han conservado aquí, si bien con ciertos rasgos un tanto modificados, las mismas formas arcaicas de religión: el totemismo, el culto propiciatorio, las primeras formas del shamanismo, etc. Sin embargo, aparecen también fenómenos que no se observan en la región australo-oceánica, por ejemplo la supersticiosa veneración de las fuerzas amenazadoras de la naturaleza (los andamanes, los semangas). En ello se expresó la acción de diferentes condiciones naturales e históricas, en que viven estos pueblos.

Capítulo V

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE AMERICA

Las religiones de la población aborigen de América ofrecen excepcional interés para la ciencia, aunque sólo sea porque, al igual que las creencias de los pueblos de Australia y Oceanía, se formaron y desarrollaron fuera del vínculo con el desarrollo de las religiones del viejo mundo. Pero, a diferencia de la limitada región austral-oceánica, aquí se trata de un inmenso continente doble, que se extiende de norte a sur, desde el Ártico hasta la Antártida, a través de todas las zonas geográficas. La población nativa de América, los indios y los esquimales, se dispersaron y radicaron, desde hace muchísimo tiempo, en muy variadas condiciones de medio geográfico, y alcanzaron en su desarrollo niveles sumamente desiguales. Cuando llegaron los europeos, existía en América, al mismo tiempo que unas tribus extraordinariamente atrasadas, sociedades de desarrollo elevado, países de características propias y cultura urbana.

Para la comodidad del estudio, agruparemos a la población aborigen de América, tal como se veía en el momento de la llegada de los colonizadores europeos, en tres categorías desiguales: las tribus más atrasadas y periféricas, de cazadores, pescadores y recolectores; la masa de la población india de las Américas del norte y del sur, preferentemente agricultores; y la población de las regiones de civilización desarrollada, desde México hasta Perú, con su estructura estatal y de clase. Analizaremos el último grupo en uno de los capítulos posteriores (véase el capítulo XIII) junto con otras sociedades clasistas.

1. LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ATRASADOS Y PERIFERICOS DE AMERICA

La mayor parte de las tribus primitivas, las más atrasadas del Nuevo Mundo, viven o vivían en los rincones poco accesibles de Suramérica. La mayoría de ellas han sido muy poco estudiadas, algunas permanecieron casi desconocidas para la ciencia (los guayacos, los aucas, los cirionos y otros). Datos relativamente detallados sólo existen con respecto a los pobladores de la Tierra del Fuego y los bororó. Conozcamos brevemente a los primeros.

La religión de los fueguinos

Las tribus de Tierra del Fuego —los onas, los yaghanes y los alacalufes—, hoy casi extinguidas o exterminadas por los colonizadores, figuran entre los grupos más atrasados de los indios. Al parecer, se operó aquí una regresión cultural, en razón de las condiciones naturales, sumamente desfavorables, de las regiones adonde los antepasados de estas tribus fueron desplazados por los vecinos más fuertes.

Los fueguinos vivían de la caza (los onas), la pesca y recolección (los yaghanes y alacalufes). Su cultura material era de extrema pobreza (chozas, vestimenta exigua). La estructura social era primitivo-clánica, con falta total de diferenciación social.

Las creencias religiosas de los fueguinos se han conocido en tiempos más o menos recientes gracias a las investigaciones de Guillermo Coppers y Martín Gusinde, dos sacerdotes católicos, que fueron a Tierra del Fuego con un propósito definido: confirmar su teoría de monoteísmo primitivo. Sus obras, pese a la exposición tendenciosa del material, contienen muchos datos interesantes. Coppers describió muy bien a los yaghanes (o yamanes), una de las tribus fueguinas, que vivía al Suroeste y sur de Tierra del Fuego.

El shamanismo

Ante todo, en la tribu yaghán existía una forma desarrollada de shamanismo. Los shamanes-curanderos, llamados *yecamush*, empleaban tretas de charlatán de feria, fingiendo sacar del cuerpo del enfermo piedras mágicas; o bien recurrían a los conjuros del hechicero. Cada yekamush hacía un curso de aprendizaje, bajo la tutela de un viejo y competente especialista.

Las ceremonias de iniciación

Junto al shamanismo, e independientemente de él, existía entre los fueguinos un sistema muy interesante de ritos consagratorios, que parecen provenir de la época de iniciaciones de adolescentes.

Se han señalado entre los yaghanes dos rituales consagratorios diferentes; el primero es una forma de iniciación arcaica, el sistema así llamado *chihaus*, que comprende a hombres y mujeres por igual, y cuya esencia radica en trasmitir a los iniciados una serie de conocimientos secretos, acerca de la moral tribal, la obediencia a los mayores, la observancia de las costumbres de la tribu, etc.; el otro, al parecer más tardío, es el sistema *quina*, que constituye una forma embrionaria de ligas masculinas. Este sistema parece dirigido contra las mujeres. Existe una leyenda, según la cual el quina se hallaba antaño en manos de las mujeres, que lo mantenían celosamente oculto a los hombres; pero éstos se apoderaron del

secreto mediante astucias y volvieron esta arma contra las mujeres. Ambos sistemas, en particular el quina, contienen numerosas referencias a los espíritus, a los que practicantes de los ritos representan disfrazados con máscaras terroríficas. Los investigadores suponen que el sistema quina se desarrolló entre los yaghanes bajo la influencia de sus vecinos norteños, los onas.

Los ritos consagratorios de los yaghanes se relacionan con la figura mitológica del ser celestial Watauinewa, considerado el fundador y protector del ritual de consagración. G. Coopers, quien descubrió esta figura mitológica de los yaghanes, atribuye a Watauinewa, sin fundamento, el papel del supremo dios-creador.

En los ritos consagratorios desempeñan importante papel toda clase de espíritus, pero se confunden con los espíritus de la naturaleza, que personifican el viento, el mar, etc. La mitología de los yaghanes presenta a tres hermanos gemelos, dos varones y una mujer, como héroes culturales. El motivo de los hermanos gemelos, héroes culturales, parece originado en el antiguo sistema de dos fratrías, que sin embargo no se ha conservado actualmente entre los fueguinos. Tampoco se conservan, o casi no existen, los resabios del totemismo.

Son muy confusas las ideas de los fueguinos acerca del mundo de ultratumba, y de la supervivencia del alma después de la muerte. A pesar de lo mucho que lo deseaba, Coppers no pudo descubrir en los yaghanes creencias definidas acerca de la existencia póstuma del alma, y menos aun una idea sobre la recompensa en el más allá.

Los yaghanes cremaban a sus muertos casi siempre; sólo en pocos casos los enterraban.

Los onas, o selk-nam, tienen creencias y ritos religiosos semejantes, descritos por Martín Gusinde.

Por cierto que sus ritos consagratorios no se dividen en dos sistemas diferentes. Pero su ritual —*kloketen*— es completamente idéntico al quina de los yaghanes. Intervienen en él terribles espíritus, con los que asustan a las mujeres, y la figura del ser celestial *Temaukl* (paralelo al Watauinewa de los yaghanes).

Esta etapa temprana de la religión refleja el bajo nivel de desarrollo de la economía y de las relaciones sociales entre los fueguinos.

La religión de los esquimales

En el extremo opuesto, el norte de América, habita un pueblo que debe ser considerado aparte, en virtud de las condiciones de su vida material: los esquimales instalados de antiguo a lo largo de la costa ártica de Norteamérica, de Alaska a Groenlandia. Supieron adaptarse a un ambiente durísimo y crear una estructura económica y una cultura material de asombrosa originalidad. Sin embargo, su régimen social es arcaico, pues viven en pequeños grupos consanguíneos, que mantienen las tradiciones comunitarias primitivas; las ligas matriarcales-clánicas que

había en otros tiempos han desaparecido ya, en tanto que la diferenciación social todavía es casi imperceptible (acaso sólo se la puede descubrir entre los esquimales de Groenlandia).

El shamanismo

Es característico de la religión de los esquimales el desarrollo del shamanismo, que absorbió todos los demás elementos y formas de creencias religiosas.

Los shamanes *(angekok,* o *angakok)* son quienes dirigen el culto; no se ocupan exclusivamente de curación, sino que también concentran en sus manos el culto propiciatorio, que para los esquimales, de preferencia cazadores, tiene especial importancia.

Las condiciones materiales de la vida de los esquimales: la rigurosa naturaleza polar, el enorme esfuerzo de la lucha por la vida, las frecuentes hambrunas, consecuencia de cacerías fracasadas, que amenazan la existencia misma de la gente; todo ello predeterminó el rumbo de la religión esquimal. Su culto propiciatorio y sus creencias, ligadas a la actividad económica, constituyen para ellos un asunto de importancia primordial. vital. Inseguros del mañana, del éxito de la caza, sometidos a la perpetua amenaza del hambre, sintiendo su impotencia frente a la naturaleza, los esquimales depositan grandes esperanzas en sus creencias y ritos.

E. Weyer, quien estudió recientemente la vida de los esquimales, relata algunos rasgos característicos. Una de los nativos de la isla Dyomead le mostró una pequeña cuenta de vidrio; se trataba de un amuleto de caza; le había dado en pago al anterior poseedor de la cuentecilla un gran bote de cuero, de inmenso valor para un esquimal. Otro esquimal, de la tribu iglulik, compró un conjuro mágico, que se trasmite generalmente por herencia, comprometiéndose en pago a alimentar y vestir durante toda la vida al anterior propietario. Esto demuestra la trascendencia que otorgan los esquimales a los objetos religiosos de todo género.

Creencias animistas

Para el esquimal todo el mundo está poblado de numerosos espíritus, que viven en el aire, en el viento, dentro del agua y en la tierra. De ellos depende el éxito de sus actividades. Estos espíritus están relacionados con los shamanes, y constituyen una especie de propiedad privada de éstos. No existen espíritus libres, que no dependan de uno u otro shamán.

W. Stephenson habla de una pintoresca creencia de los esquimales canadienses (zona de Mackenzie). Creen que cuando un hombre se propone ser shamán, debe proveerse de espíritus auxiliares. Como no existen espíritus desocupados, es necesario esperar a que muera uno u otro shamán, para heredar sus espíritus. Pero hay otra manera de adquirir un espíritu, y es comprarlo. Los espíritus se han convertido en objeto de compra-

Universidad de Oviedo Seminario de Estudios

venta. Últimamente, inclusive se estableció una tarifa. Según comunica E. Weyer, los espíritus cuestan de 150 a 200 dólares cada uno. Como podemos advertir, el precio no es bajo.

El culto propiciatorio

Además de los espíritus que el shamán necesita para curar las enfermedades, existen los espíritus amos de la naturaleza. Tal como entre los pueblos de Asia septentrional (véase el Cap. VII), la idea de los espíritus amos está estrechamente vinculada con el culto propiciatorio.

Según creen los esquimales, cada objeto, cada fenómeno de la naturaleza, cada animal tiene su amo: *inua* (entre los esquimales del estrecho de Bering *iua*), lo que significa literalmente "su hombre". Sólo los shamanes tienen vinculación con los inuas. Entre los inuas se reclutan los amos más grandes e importantes. Casi todos los esquimales creen en el gran espíritu, el amo del mar. Para los esquimales canadienses un ser de sexo femenino, la diosa del mar, es el principal objeto de culto. En la Tierra de Baffin se llama Sedna; vive en el fondo del mar. De ella vienen los animales marinos que la diosa envía a los hombres en señal de benevolencia. Cuando Sedna está irritada, no proveerá pesca a los hombres si no le ofrendan un sacrificio. Los esquimales creen que durante los ritos propiciatorios los shamanes van al fondo del mar para implorar a Sedna que suministre la pesca.

Se relata un mito acerca de Sedna, que ciertamente está difundido también en las regiones donde no existe su culto. Según el mito, Sedna había sido una muchacha y vivía en la tierra, pero un día, su padre la arrojó al mar desde el bote, por una falta que cometió. Cuando intentó aferrarse al bote, el padre le seccionó los dedos. De estos dedos cortados provienen las focas, las ballenas y otros animales marinos. En cuanto a la muchacha, se convirtió en diosa y vive en el fondo del océano. Este mito de la divinidad femenina propiciadora de pesca podría ser un eco de la época del clan matriarcal.

Los esquimales del Labrador tienen en lugar de Sedna una divinidad masculina, Torngarsoak, quien también envía la caza marina a los hombres. Para los esquimales de Alaska, el espíritu de la luna es quien se encarga de esta tarea.

Así, pues, el shamanismo y el culto propiciatorio de los esquimales poblaron de numerosos espíritus toda la naturaleza.

Animatismo

El desarrollo del animismo no impide que exista en las creencias de los esquimales otra categoría de nociones religiosas: las que se refieren a una fuerza impersonal. En el idioma esquimal, esta fuerza impersonal, por una curiosa coincidencia, se denomina *sila* * *(jila)*. Se trata de una

* En ruso, *sila* quiere decir "fuerza". *(Ed.)*

noción no personificada, no encarnada, acerca de las fuerzas sobrenaturales, de las que dependen tanto los fenómenos de la naturaleza, como el éxito de la vida humana. Esta noción lleva el nombre de "animatismo" (de la palabra latina *animatus*, o sea, animados.

La suerte póstuma del alma

Las ideas de los esquimales sobre la vida de ultratumba son interesantes. Por ejemplo, los esquimales canadienses creen que después de morir el hombre, su alma se reencarna en uno de sus descendientes, con frecuencia en un nieto. Por lo tanto, creen que en cada niño está el alma de su abuelo, su abuela o cualquier otro pariente fallecido. Le toca al shamán determinar a quién pertenecía el alma encerrada en el cuerpo del niño. B. Stephenson, quien estudió a los esquimales canadienses, advirtió con gran asombro que ellos jamás castigan a los niños, y ni siquiera los reprenden por las peores travesuras. Después de prolongados interrogatorios, logró averiguar por qué temen castigar al niño: es que en él mora el alma del abuelo, al que se debe respetar. Pero el alma del antepasado sólo permanece en el niño hasta que su propia alma se fortalece. Luego lo abandona, y los esquimales ignoran su destino posterior.

Las formas de sepelios son bastante poco variadas entre los esquimales. Predomina la sepultura en la superficie, en especiales ataúdes de tablas. E. Weyer lo atribuye acertadamente al hecho de que otras formas de sepultura son casi imposibles en aquellas regiones, pues es demasiado difícil cavar la tierra helada, y la escasez de combustible impide quemar los cadáveres.

Las prohibiciones

La vida religiosa de los esquimales está colmada de múltiples ritos. Abarcan diversos aspectos de la vida, y toda la actividad económica del hombre, en particular, todo lo que se relaciona con la caza marina.

Tienen un sinnúmero de prohibiciones, muchas de las cuales corresponden a las mujeres, especialmente en determinados momentos de su vida: durante el período menstrual y después del parto. Por ejemplo, entre los esquimales-maglemut, la muchacha que advierte las primeras señales de la madurez sexual debe pasar cuarenta días en un rincón de la choza, de cara a la pared, y sólo puede salir de la choza de noche, cuando todos duermen. Se cree que la mujer que viola estas penosas restricciones puede atraer la desgracia no sólo sobre sí misma, sino también sobre todo el clan o el caserío.

Es característica que se prohiba toda mezcla de los productos de caza marina y terrestre. Algunos grupos de esquimales, además de la caza marina, cazan también el reno caribú; ahora bien, todos los objetos relacionados con la caza marina y terrestre deben estar rigurosamente sepa-

rados. Por ejemplo, está prohibido comer en el mismo día la carne de foca y la del caribú, como asimismo guardarlas al mismo tiempo en la vivienda; se prohíbe salir a cazar el caribú con la misma vestimenta con que se ha cazado anteriormente la ballena, etc. Por lo demás, estas prohibiciones son diferentes en distintos grupos de esquimales.

Es necesario buscar el origen de estos tabús característicos en la falta de cohesión existente entre diversas formas de economía, debida, al parecer, a que dichas formas datan de diferentes etapas del desarrollo del pueblo esquimal. Los propios esquimales no comprenden ya el sentido de los tabús, pero, no obstante, los cumplen estrictamente y tienen un gran temor de quebrantarlos.

El temor, raíz de la religión

Un esquimal inteligente, el shamán Aúa, dio al explorador Knud Rasmussen una explicación profunda acerca de las causas que impelen a los esquimales a respetar sus antiguas costumbres y prohibiciones. Pronunció con este motivo todo un monólogo, que refleja la psicología de un cazador anciano, impotente frente a la severa naturaleza y temeroso de cometer la menor infracción de las tradiciones, para no atraer la ira de la fuerza invisible.

Cuando Rasmussen preguntó al shamán de dónde vienen estas prohibiciones y por qué es preciso obedecerlas, Aúa contestó: "Tampoco tú puedes señalar las causas cuando te preguntamos por qué la vida es tal como la conocemos. Así es, y así debe ser. Y todas nuestras costumbres tienen su origen en la vida y forman parte de la vida; no explicamos nada, no pensamos nada, pero aquello de que te hablé [había relatado los fracasos de la caza, el hambre y otras calamidades. — *S. T.*] encierra todas nuestras respuestas: ¡Tenemos miedo!

"Tenemos miedo al mal tiempo, contra el cual debemos luchar para arrancar nuestro alimento al mar y a la tierra. Tenemos miedo a la miseria y al hambre de nuestras frías chozas de nieve. Tenemos miedo a las enfermedades, que observamos a diario en torno de nosotros. No tememos a la muerte, sino a los sufrimientos. Tenemos miedo a los hombres muertos y a las almas de los animales que matamos en la caza. Tenemos miedo a los espíritus de la tierra y del aire.

"Por eso nuestros antepasados se forjaron las armas con todas las reglas antiguas del vivir, elaboradas por la experiencia y sabiduría de generaciones.

"No sabemos, no adivinamos por qué, pero cumplimos esas reglas, para que nos sea dado vivir con tranquilidad. Y somos tan ignorantes, que a pesar de todos nuestros conjuradores, tememos a todo lo que no conocemos. Tememos a lo que vemos en torno de nosotros y tememos a aquello que relatan las leyendas. Por eso nos atenemos a nuestras costumbres y cumplimos nuestros tabús."[1]

[1] K. Rasmussen, *El gran camino de trineo*, Moscú, 1958, págs. 82-83.

Es esta una psicología muy típica de hombre creyente, que no reflexiona, ni formula preguntas, pero no se atreve a apartarse de las tradiciones, porque tiene miedo al castigo sobrenatural, es decir, en último término, teme al hambre, al sufrimiento y a la muerte.

En general, es característico de la psicología religiosa de los esquimales el sentimiento de miedo y de dependencia frente a las fuerzas sobrenaturales, como asimismo el ansia de apaciguar dichas fuerzas. El mundo sobrenatural rodea al hombre por todos lados. Los objetos más comunes: los animales, los útiles de caza y el hombre mismo, todo está sometido a la acción de las fuerzas sobrenaturales.

No obstante, en las creencias de los esquimales, el mundo natural y el sobrenatural están inexplicablemente ligados, se hallan juntos, y al hombre lo circundan fuerzas misteriosas. Si se viola un tabú, el castigo no lo recibirá en el mundo de ultratumba, sino en la vida presente. El mundo de más allá interesa poco a los esquimales. La religión se vincula con su vida cotidiana.

La religión de los indios californianos

Los indios de California constituyen otro grupo étnico, también algo aparte y considerado uno de los más atrasados de Norteamérica. Se trata de un grupo compuesto por varias tribus diferentes, que pertenecían a distintas familias idiomáticas (los hokas, penutis, algonquines, atabascos y shoshones). En el norte de California vivían los yuroquis, karoquis, shastas y otros; en la parte central, los wintunes, maidus, miwoquis, yokuts, pomos y otros; en el sur, los shoshones, chumashis y yumas.

Los californianos no conocían la agricultura. Se ocupaban principalmente de recolectar los alimentos vegetales (en especial modo, las bellotas), de caza y de pesca. Predominaba el modo de vida seminómade.

A partir de mediados del siglo XIX, los californianos se convirtieron en víctimas de la colonización rapaz del Lejano Oeste. La mayoría de ellos fueron exterminados, y los sobrevivientes olvidaron la antigua vida y las creencias del pasado. Éstas sólo se conocen por los relatos de los primeros observadores y por los recuerdos de los ancianos. La obra de Alfred Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (Washington, 1925) ofrece un buen resumen de todos los datos de que dispone la ciencia sobre la cultura aborigen de los californianos.

El shamanismo

Entre los indios californianos existía el shamanismo, aunque en formas diferentes en distintas tribus. Entre las del norte predominaban el shamanismo femenino, mientras que en otra había shamanes hombres o mujeres.

La principal función de los shamanes era la de la curación. Pero según los métodos de la actividad curativa, la mayoría de las tribus (excepto las del extremo sur) los dividía en dos grupos. Unos, los más "débiles", diagnosticaban las enfermedades y determinaban sus causas, pero no podían curarlas. Otros, los más "fuertes", no sólo reconocían la causa del mal, sino que también lo curaban.

La causa de la enfermedad se atribuía a ciertos objetos materiales, que se habían introducido en el cuerpo; Kroeber traduce el término local, que se refiere a tales objetos, con la palabra inglesa *pain*, o sea, dolor. Se creía posible librar a un hombre de la enfermedad solamente succionando este "dolor" de su cuerpo.

Este mismo "dolor", según creían los californianos, podían convertir a un hombre en shamán, si era capaz de vencerlo y someterlo a su voluntad. Es evidente que todavía no se había desarrollado la idea puramente animista de los espíritus causantes de enfermedades y los espíritus protectores, lo que es propio del shamanismo en su forma evolucionada. Por cierto, Kroeber habla, además, de los espíritus que exhortaban a los shamanes a su misión. Pero también estos espíritus aparecen en forma bastante material. Es probable que con la palabra "espíritu" los investigadores tradujeran equivocadamente el mismo término que significa la causa de la enfermedad, es decir, "dolor".

Así, pues, el shamanismo se hallaba entre los californianos en la primera etapa de su evolución. Todavía no existía allí la demonología desarrollada, característica del shamanismo en general. El shamanismo no se había alejado mucho del curanderismo, con su teoría específica de la enfermedad, con su procedimiento de extirpar la causa material de la enfermedad. Todavía no había tomado las formas típicas del shamanismo evolucionado.

Junto con los shamanes, los indios californianos, especialmente los centrales, tenían curanderos, que curaban con hierbas medicinales, y mientras las aplicaban pronunciaban fórmulas y conjuros mágicos.

Las ceremonias de iniciación

Otra característica de la religión de los indios californianos es la ceremonia de iniciación, que practicaron en una forma muy complicada, diferente para cada grupo de tribus.

En las tribus "norteñas-centrales", como las denomina Kroeber —los wintunes, maidus, miwoquis, yukas y algunas otras— existía el culto de Kuxú. Kuxú ("cabeza grande") era un personaje mitológico de las tribus maidu y pomo, cuyo papel desempeñaban los participantes de las ceremonias, llevando máscaras. Los ritos se efectuaban en invierno, en una amplia choza redonda, destinada especialmente a dicha ceremonia. Participaban sólo los hombres, y además, únicamente aquellos que habían pasado en la adolescencia por un ritual consagratorio; de modo que el

culto de Kuxú es algo así como la segunta etapa de la consagración: podríamos llamarlo una forma embrionaria de liga masculina.

Los personajes mitológicos vinculados con tales ritos, son diversos. En algunas tribus (maidu) es Kuxú considerado el primer hombre; en otras, es el halcón Katit, al que se atribuye la fundación de este ritual; en la tribu yuka es el creador o demiurgo Taikomol.

En el sur de California existía otro sistema, muy peculiar, de consagración. Toda la ceremonia se basaba en el uso de la bebida *toloache*, nombre con el que se la conoce en castellano. Se trata de un licor embriagante, que se prepara con una hierba del lugar. Cada persona tenía derecho a beber toloache sólo una vez en la vida. El hombre, embriagado, cae inconciente y comienza a ver visiones; en lo sucesivo éstas se convertirán en objeto de veneración religiosa por el resto de sus días. Después de eso, el adolescente que pasaba por las ceremonias consagratorias se sometía durante treinta días a un riguroso ayuno y a pruebas físicas que hacen recordar los ritos australianos de consagración. Para finalizar, era colocado encima de un hormiguero, donde quedaba a merced de los insectos, a los que un rato más tarde sacudían con una manojo de ortigas. Con eso terminaba la ceremonia, y al nuevo consagrado se le quitaba el cinturón simbólico del ayuno. Todo eso es una supervivencia de las antiguas formas de ritos consagratorios, aunque ya complicado con elementos de visionismo, muy característico para los indios norteamericanos ya que durante el ritual consagratorio al iniciado se le provocaban visiones.

Mitología

Entre los indios californianos la mitología está poco desarrollada. Sin embargo, también ellos tuvieron mitos de la creación del mundo y los héroes culturales. Representaban a los demiurgos, creadores del mundo, o héroes culturales, diversos personajes, antropomórficos, o a veces zoomórficos: el coyote (lobo de las praderas) o el zorro plateado.

Culto funerario

Las ideas que tenían acerca de la vida de ultratumba no estaban más desarrolladas. Los californianos sepultaban a sus muertos de dos maneras: cremaban los cadáveres, o bien los enterraban. Kroeber, quien investigó especialmente este problema, halló que la difusión de estos dos ritos funerarios no coincide en absoluto con la propagación de otros hechos culturales. En cuanto a los datos arqueológicos, señalan la inestabilidad de esta tradición, pues en lugares donde en el siglo XIX se cremaban los cadáveres, anteriormente se enterraban. De modo que el cuadro es bastante confuso y el origen de dichos ritos no está claro.

2. LAS RELIGIONES DE LA MAYOR PARTE DE LA POBLACION INDIGENA

La parte principal de los indios norteamericanos: las tribus del este (iroqueses, algonquinos, musgogos), las tribus de las llanuras (sioux y otras) y las tribus de los bosques canadienses habían alcanzado, hacia la época de la colonización, un nivel relativamente alto de desarrollo cultural. Estos pueblos se dedicaban a la agricultura —especialmente en el este— y la caza, eran en su mayoría sedentarios y conocían el arte de la alfarería.

En la mayor parte de ellos predominaba todavía la organización matriarcal-clánica, pero en algunos sitios se esbozaba ya el paso a la estructura patriarcal-clánica, y en las tribus de las llanuras, al régimen de grupos territoriales nómades.

En la actualidad, la cultura aborigen de la mayoría de las tribus indias ha desaparecido por completo, después de cuatro siglos de dominación colonialista, e inclusive de tribus enteras se conservan solamente pequeños grupos, por lo general expulsados de sus tierras y mezclados en las así llamadas reservas. Pero en la memoria de los ancianos se conservan aún las antiguas creencias.

Las formas clánicas de culto

El régimen matriarcal-clánico constituía la base de la estructura social de la mayor parte de los pueblos norteamericanos, y eso se reflejó de cierta manera en la religión.

Cuando L. Morgan se refirió al régimen clánico de los iroqueses y otras tribus, escribió de un modo más bien mesurado: "No creo posible afirmar que clan indio alguno haya tenido ritos religiosos especiales, y no obstante, su culto religioso estaba más o menos directamente relacionado con el clan. Precisamente en el clan nacían con naturalidad las ideas religiosas y se establecían las formas del culto, pero éstas no seguían siendo característica particular del clan, sino que se propagaban a toda la tribu" [2].

Así, pues, Morgan no halló formas específicas de culto clánico entre los iroqueses, ni en otras tribus. Sin embargo, señala la existencia de la institución especial de los "guardianes de la fe", sacerdotes, que no eran otra cosa que representantes de los clanes. Cada clan elegía cierto número de esos guardianes de la fe, que componían en conjunto el grupo de directores del culto de la tribu.

Sin embargo, en base a las investigaciones posteriores se puede decir que entre las tribus norteamericanas existían ciertas formas de culto clánico. Los pueblos del grupo sioux —los omaha y algunos otros— creían en los así llamados *nikie*, o sea, protectores hereditarios del clan, que poseían

[2] L. Morgan, *La sociedad antigua*, Leningrado, 1934, pág. 49.

a veces rasgos totémicos. En algunos lugares se han descubierto objetos sagrados clánicos, constituidos por cosas materiales, o fetiches: un manojo de plumas, una pipa, un saquito con amuletos, etc. Las tribus algonquinas creían en *Manitú*, cierto ser o fuerza sobrenatural, que puede desempeñar el papel de espíritu protector individual. Según las investigaciones de algunos etnógrafos americanos, había también manitú clánicos, que se trasmitían de la madre o el padre a los hijos y se consideraban los protectores del clan.

Cuando hablamos de las formas clánicas de culto entre los indios americanos, debemos señalar que casi ninguna tribu tenía el culto de los antepasados, femeninos o masculinos. Los observadores indicaron muchas veces la ausencia del culto de los antepasados entre los indios.[3]

Constituyen una excepción las tribus pueblo y las de América central, de los que hablaremos más adelante.

Supervivencias de totemismo

Se entrelazan estrechamente con los elementos del culto clánico las supervivencias de totemismo, que se conservan en muchas tribus americanas. Se advierten en toda clase de escudos y marcas que se ven en las viviendas y las vestimentas. En América ya no existe el totemismo en sus formas clásicas, ya que éste caracteriza a una etapa más temprana de desarrollo. Sólo en pocas tribus se conserva la veneración de los animales, vinculados con un clan determinado, y aun eso constituye una forma secundaria de religión. De esta manera, el totemismo es conocido entre los pueblos del este y sureste de Norteamérica, los iroqueses, cheroquis y el grupo de tribus de la región del golfo de México. Más al oeste, el totemismo desaparece por completo, excepto en las tribus de la costa noroeste, donde lo hallamos en forma bastante bien conservada. En cuanto a Suramérica, el totemismo se conoce, en forma más o menos desarrollada, entre los bororó, los arovac de las Guayanas y el pequeño pueblo guajiro de Colombia. En cuanto a las demás tribus, los datos son muy escasos.

En cambio, tiene amplia difusión en Suramérica la fe en los hombres-lobos, que podemos considerar una supervivencia del totemismo que perdió todo vínculo con la organización clánica. Los indios creen que los shamanes pueden trasformarse a voluntad en un jaguar, un puma o cualquier otro animal, y que después de morir su alma se encarna en uno de estos animales.

Los héroes culturales

Las supervivencias del totemismo adoptan en las tribus norteamericanas la forma de mitos acerca de héroes culturales con aspecto de animales. En las tribus del este y sureste es una liebre que desempeña el papel de

[3] R. Lowie, *Primitive religión*, N. York, 1924, pág. 23.

héroe cultural, incluso, a veces, un demiurgo; en las tribus de la región de las Rocosas y la Meseta Central, se trata de un coyote; en las de la costa noroeste, de un cuervo.[4]

En todos los casos, especialmente el último, el héroe cultural es, al parecer, el antiguo tótem de la fratría. En lo que se refiere al cuervo, está perfectamente fuera de duda, ya que es uno de los dos tótem de fratrías de las tribus del noroeste.

En algunos pueblos, no son los animales quienes desempeñan la función de héroes culturales, sino unos seres antropomórficos, en particular, dos hermanos gemelos; a ellos se refieren, por ejemplo, los mitos iroqueses, que relatan la lucha entre los dos: uno bondadoso, luminoso, que creó a los hombres y a todo lo bueno, y el otro malvado, "helado", que creó todo lo nocivo para los hombres (por ejemplo, las fieras rapaces, las serpientes, los fríos en primavera y otoño, y las heladas invernales). Es una variante típica del "mito de los gemelos", de vasta difusión en otras partes del mundo.

Las formas tribales de culto

La forma de culto que predominaba entre los indios americanos no era clánica, sino tribal. Ya Morgan había dicho que en este continente el culto adoptó una forma más amplia, al pasar del clan a la tribu.

Al referirse a las tribus indias norteamericanas, subrayaba que la tribu constituía no sólo una unidad social, sino también de culto. F. Engels consideraba que una de las características de la tribu india radicaba en la comunidad de ideas y ritos religiosos.[5]

Así, pues, la tribu de los indios norteamericanos constituía la base social de la vida religiosa.

El culto del sol y otras fuerzas de la naturaleza

El contenido del culto tribal lo formaba preferentemente la adoración del sol y de los elementos de la naturaleza (lo señaló Morgan, y más tarde Engels). En muchas tribus, en especial las de las llanuras, el primer lugar entre las fuerzas de la naturaleza pertenecía al sol. En las tribus del grupo sioux, la principal fiesta del año, celebrada con solemnidad y pompa a mediados de verano, era dedicada al sol y denominada "la danza del sol". Los más importantes ritos se practicaban en el trascurso de la fiesta, que duraba varios días y a la que se invitaba a huéspedes de las tribus vecinas. Las tiendas —*teepee*— se disponían en torno de una enorme circunferencia, en cuyo centro levantaban una choza ritual especial y clavaban la "columna solar". La parte principal de los ritos consistía en ejecutar

[4] C. Wissler, *The American Indian*, 2ª ed., N. York, 1922, pág. 212.
[5] C. Marx y F. Engels, *Obras, ed. rusa*, t. XXI, pág. 93.

actos bárbaros de autotortura, como por ejemplo suspenderse colgados de unas correas pasadas a través de la piel perforada.

En la vida social de las tribus indias americanas se atribuía tanta trascendencia a las danzas del sol, como ritual tribal religioso, que los años se contaban a partir de estas fechas; en los anales de los indios (orales, o anotados en signos, sobre la piel de bisonte) cada año se señalaba de acuerdo con algún particular detalle de realización de la fiesta solar, o algún suceso que coincidía con la fiesta; ésta era considerada el acontecimiento que imponía su sello al año.

Pertenecían a dicho ritual, además, ciertos objetos sagrados, que se guardaban en lugares especiales durante el año y que figuraban en la fiesta del sol.

También eran objeto de adoración otros fenómenos de la naturaleza: la luna, el viento, el agua, el mundo subacuático, etc. No existía por lo general una personificación o encarnación desarrolladas. Se veneraba a los elementos en sí, a las fuerzas de la naturaleza, y no a sus amos, las divinidades, aun cuando en algunas tribus había ciertas ideas animistas que parecían corresponder a estas fuerzas de la naturaleza.

El culto de los cuatro elementos

El culto de la naturaleza encerraba la adoración de los cuatro elementos —tierra, fuego, agua y viento—, cada uno de los cuales poseía su encarnación. Se practicó este culto, en su forma más típica, en las tribus de las llanuras.

Para los dakotas, la tierra estaba personificada por el espíritu Tunkan. El fuego, el trueno y el rayo eran representados en algunas partes por un pájaro tronador y en otras por los espíritus llamados Wakiñan, todo un grupo de seres sobrenaturales. Los espíritus Takushkanshkan personificaban al viento, o a los cuatro vientos. Un grupo de espíritus llamados Unkteh encarnaban el agua, el mundo subacuático y subterráneo.

Cada uno de los elementos se relacionaba, además, con una parte del mundo y un color determinados; por ejemplo (siempre según las creencias dakotas): Tunkan (tierra), con el norte y el color azul; Wakiñan (fuego), con el este y el color rojo; Takushkanshkan ("hacedor de vientos"), con el sur y el color negro; Unkteh (agua), con el oeste y el color amarillo.[6]

Cuando se dibuja en la tierra la dirección de los cuatro lados del mundo, se obtiene una cruz. Por eso la cruz tenía una gran importancia simbólica en los ritos indios; sus cuatro extremos se asociaban con sus cuatro elementos. Ello se advierte con particular claridad en los ritos religiosos de los navajos. Éstos confeccionaban en la plazoleta de los ritos unos "dibujos de arena", con arena coloreada. El motivo principal era la cruz, en cuyos ex-

[6] J. O. Dorsey, *A study of Sioux cults*, (11-th Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1889-1890), Washington, 1894, págs. 434-446, 529.

tremos se dibujaba a las personificaciones de los elementos: figuras humanas estilizadas, con la cabeza vuelta hacia el mismo lado, de modo tal que formaban una cruz gamada (la swástica).

Incluso el número "4" tenía un significado sagrado para la mayoría de las tribus americanas: el culto de los cuatro elementos, de los cuatro lados del mundo, etc. En las tribus sioux, los clanes se agrupaban según las cuatro partes del mundo; durante las asambleas rituales se colocaban en orden, cada uno de los grupos en uno de los cuatro sectores del círculo.

El animatismo

En muchas tribus norteamericanas, las ideas sobre el mundo sobrenatural adoptaban la forma de fe en cierta fuerza impersonal, que llena toda la naturaleza y con cuya ayuda los hombres actúan. Los iroqueses la denominaban *orenda;* las tribus sioux, *wakan* o *wakanda;* los algonquinos, *manitú.* El misionero Dorsey describió muy bien la forma que adoptaron estas creencias en las tribus sioux; el iroqués Jewitt hizo otro tanto con los iroqueses. Tal como lo suponían los indios, dependía de la posesión de esta fuerza misteriosa todo éxito del hombre, la buena suerte en la caza, en la guerra, etc. Estas ideas son muy semejantes a la fe en el mana en los pueblos de Oceanía.

Los misioneros jesuitas que actuaron en Norteamérica desde el siglo XVII intentaron personificar la fe en la impersonal fuerza mágica, convirtiendo esta fuerza en el Gran Espíritu (Gitchi, Manitú, etc.), en la divinidad suprema. Esta imagen del Gran Espíritu penetró en la literatura, tanto la popular, como la artística —las novelas de Fenimore Cooper, la *Canción de Hiawata,* de Longfellow—, pero no corresponde a las auténticas creencias de los indios.

Danzas rituales

En lo que respecta a las formas exteriores del culto de los indios, lo más característico son las danzas religiosas. "Para los aborígenes americanos —escribe Morgan—, las danzas constituían una forma de culto y formaban parte de la ceremonia en todas las fiestas religiosas. En ninguna parte del mundo alcanzaron un desarrollo tan específico las danzas entre los bárbaros. Cada tribu tenía de diez a treinta tipos de danzas, cada una con su propio nombre, sus canciones", etc.[7]

Cada tribu tenía sus danzas, que siempre tuvieron significación religiosa, ritual. Además de las danzas, en los ritos religiosos de los indios americanos se asignaba especial importancia al uso de los narcóticos. Por ejem-

[7] L. Morgan, *La sociedad antigua,* Leningrado, 1934, pág. 69.

plo, el fumar tabaco constituía una parte del rito, y el tabaco en sí era un objeto de veneración.

La oración desempeñaba un papel trascendental en la religión de los indios. No se trataba ya de conjuros, sino de imploraciones dirigidas a los elementos y otras fuerzas sobrenaturales.

Sacrificios y autoflagelaciones

Ni los indios norteamericanos, ni los suramericanos conocieron casi los auténticos sacrificios, en el sentido propio de la palabra. Algunos investigadores dicen llanamente que los indios son demasiado pobres para ofrecer sacrificios de valor; traían para ofrendar cosas pequeñas, como tabaco, un trozo de tela, etc.

En cambio, los sacrificios se sustituían por la costumbre vastamente difundida de la autoflagelación, que se interpretaba como sacrificio a la divinidad. Las autotorturas más bárbaras se ejecutaban a veces como ritos gratos a los espíritus. Casos relativamente raros, pero que se producían, sin embargo, eran los sacrificios humanos, en que los indios ofrendaban a los elementos y fenómenos de la naturaleza (sol, viento, estrellas, etc.), no sólo sus objetos, sino también vidas humanas.

Culto agrario

Los sacrificios humanos tenían una estrecha vinculación con el culto agrario; se recurría a ellos para aumentar la fertilidad. Ha llegado a nuestras manos la descripción del sacrificio de una joven, de la tribu norteamericana pani (pawnee). Según el narrador, el cuerpo de la muchacha fue despedazado, los pedazos dispersados por los campos y enterrados, y la sangre rociada en las sementeras. Así pensaban los indios asegurar su cosecha con la sangre humana sacrificada.

En la tribu de los mandan (Norteamérica) existía el culto de la mujer que vive en la luna. Esta divinidad se llamaba "Vieja mujer que nunca muere". Pasaba por protectora de agricultura, en particular del maíz. Cuando se sembraba maíz, se celebraban ritos religiosos en su honor. Las ancianas de la aldea se reunían e interpretaban el papel de esta mujer mítica. Les llevaban las semillas de maíz a plantar, y las mujeres las consagraban.

En otoño, en honor de la misma divinidad se celebraban ritos para atraer bisontes. Así, esta "Vieja mujer" era la protectora, no sólo de agricultura, sino también de la caza.

El culto propiciatorio

Toda una serie de ritos mágico-religiosos se vinculaba con la actividad de los cazadores, y en particular con la caza del bisonte. El pintor-etnógrafo George Catlin describió la danza de los mandan, que tiene por

El shaman de la tribu pies negros practica un rito junto a un enfermo. Dibujo del pintor G. Catlin.

finalidad atraer las manadas de bisontes, y la danza del oso, de los sioux. Los chipewah danzaban sobre los esquíes en la primera nieve, para asegurar la buena cacería en el invierno.

Ritos y tradiciones militares

Además de los ritos que tenían semejante propósito utilitario, en las creencias religiosas de los indios ocupaban un importante lugar los vinculados con la guerra. Algunas tribus poseían sacerdotes, o hechiceros, especialistas en el ritual de la guerra. Todo hombre joven, antes de convertirse en un guerrero, debía pasar por ritos consagratorios especiales, y recibir su arma de mano del así llamado hombre-wakan, quien —se supone— poseía la fuerza mágica para consagrar dicha arma e infundirle poder.

Escalpos

Entre los ritos y tradiciones de guerra indios, el más conocido es el hábito de reunir los escalpos (escalpar). Es corriente la idea de que este hábito era común a todos los indios americanos. Sin embargo, la investigación del científico alemán G. Friederici demostró lo contrario.[8]

La cruel costumbre de escalpar se practicó primeramente en muy pocas tribus del grupo iroqués-cheroqui, y en el sureste de Norteamérica. Los franceses e ingleses, durante las hostilidades del siglo XVIII, y en particular en el período de la guerra de Siete años, incitaban a las tribus indias la una contra la otra, y para estimular los conflictos intertribales pagaban premios por los *escalpos (scalp-bounties)*. Por consiguiente, también se dedicaban a cazar escalpos las otras tribus: las de las llanuras, del oeste y noroeste, que antes no habían conocido semejante barbarie. La costumbre de escalpar se vinculaba antaño con ideas religiosas, pues el guerrero ansiaba escalpar al enemigo al que había matado, para apoderarse de su alma y obligarla a servir a la de él en el mundo de ultratumba, o bien para quitar la paz al alma del enemigo y obligarla a errar por la tierra.

Individualización de las creencias. Culto de espíritus protectores personales

Todas las formas de ritos y creencias que hemos enumerado, se refieren a la tribu en su conjunto. Pero además es típico para el indio norteamericano individualizar las creencias religiosas. Cada miembro de la tribu tenía sus relaciones personales con el mundo de lo sobrenatural; cada uno poseía un espíritu protector individual, adquirido en las visiones que surgen

[8] G. Friederici, *Scalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika*, Braunschweig, 1906.

en el proceso del rito consagratorio. A fin de lograr la visión, el adolescente pasaba por un prolongado ayuno y aislamiento, luego tomaba un baño de vapor e ingería narcóticos, tratando, durante todo ese tiempo, de concentrar su pensamiento en un solo objeto. En continuo estado de semidesvanecimiento, o dormido, o bien en estado de excitación nerviosa, era fácil que confundiera cualquier cosa o animal por la visión buscada, que desde ese instante se trasformaba en su espíritu protector por toda la vida.

A propósito de esto, la fe en el sentido profético de los sueños es tan fuerte en los indios, como quizá en ningún otro pueblo del mundo. Ya en el siglo XVII escribía el misionero jesuita Lejeune, refiriéndose a los indios: "Su fe en los sueños es en verdad increíble. Los sueños son para ellos leyes y decisiones irrevocables, y es un crimen trasgredirlas [...] Un sueño es para esta pobre gente el oráculo, al que invocan y obedecen; es el profeta que les pronostica los eventos futuros [...] Nada existe tan valioso, que no puedan sacrificar en aras de un sueño".[9]

Eva Lips, investigadora contemporánea de los indios, llama a esta fe "el realismo de las visiones oníricas" *(Traumrealismus)*.

El shamanismo

El culto de los espíritus protectores individuales y el visionismo de los indios están estrechamente ligados al shamanismo, ya que en la mayoría de los casos se convertían en shamanes quienes tenían las visiones claras y lograban poderosos espíritus protectores. Esto era lo que determinaba la clasificación de los shamanes según la profesión y la fuerza.

Aun cuando los shamanes desempeñan diferentes papeles en tribus distintas, el shamanismo de la población nativa de América tiene muchos rasgos en común.

La mayor parte de las tribus norteamericanas se caracterizan por la vinculación existente entre el shamanismo y la fe en las propiedades sobrenaturales de los animales. El espíritu protector del shamán-oso es el oso. El oso, en especial el gris, fue la fuente más frecuente de la fueza shamánica. Por eso muchos shamanes usaban como vestimenta una piel de dicho animal.

En todas partes la función principal del shamán era la de curar las enfermedades; algunos de ellos actuaban solos; otros formaban ligas. Los ojebway tenían dos tipos de shamanes: los *wabino*, que practicaban solitarios, y los *mide*, que actuaban reunidos en una liga de cultos, *midewiwin* (los norteamericanos traducen este término como "gran logia médica", o "gran liga shamánica"). Los miembros de esta liga efectuaban en conjunto las ceremonias sociales y religiosas; se consideraba fundador y protector de la liga a Minabojo (La Gran Liebre), héroe cultural y demiurgo, y quizás el creador del mundo.

[9] E. Lips, *Das Indianerbuch*, Leipzig, 1956, pág. 121.

Ligas secretas

El sistema de ligas secretas tenía, en general, un amplio desarrollo en Norteamérica, pero su papel social es menos claro que, por ejemplo en Melanesia; al parecer, lo más frecuente era que desempeñaran la misión conservadora de proteger las tradiciones tribales. Sin embargo, por momentos su aspecto religioso se perfila nítidamente en el primer plano.

Las ligas secretas indias adoptaban variadas formas. En algunas tribus se trataba simplemente de uniones shamánicas; en otros casos, por ejemplo en las tribus sioux y algunas tribus algonquinas, las ligas se formaban con personas de la misma edad. Los mandanes tenían seis de estas ligas formadas por la edad, los cuervos, ocho, y los pies negros, doce. El principio de las ligas masculinas según la edad, atestigua que su origen se remonta a las antiguas iniciaciones de adolescentes. Probablemente es el tipo más primitivo de ligas masculinas en esta región del mundo. En algunos sitios, el principio de la edad se complicaba por otros factores. Así, en la asociación *noogtun*, de los omaha, sólo podían ingresar los jefes; en la *haetuska* se admitía únicamente a los guerreros que se hubieran distinguido de modo especial. En las tribus de las llanuras y de algunas otras regiones de Norteamérica, las ligas secretas se componían de personas que hubiesen tenido visiones idénticas, y por consiguiente, estaban muy ligadas con el culto de los espíritus protectores individuales; por ejemplo, aquellos cuya visión era el oso, formaban una asociación, los del castor, otra, etc.[10]

L. Morgan describió una liga iroquesa muy pintoresca, la liga de los Rostros falsos. Según creen los iroqueses, existen espíritus a los que se denomina "rostros falsos". Se trata de seres de extraordinaria fealdad y malignidad. No tienen cuerpo, sino solamente rostro de aspecto repulsivo, y son generalmente invisibles. Flotan en el aire y se trasladan de un lugar a otro, provocando enfermedades; para curarlas es necesario dirigirse a una organización especial de culto: la liga de los Rostros falsos. Se trataba de una liga secreta en el sentido literal de la palabra, porque no se sabía quienes eran sus miembros; éstos eran hombres, pero la presidía una mujer. Sólo a ella la conocían todos, los demás miembros permanecían en el anonimato. Quienes deseaban la ayuda de la liga para curar una enfermedad, podían pedirla solamente a través de su jefa; ésta enviaba luego a alguno de los miembros de la liga, enmascarado, para efectuar la curación.[11]

Los ritos curativos y purificadores

La práctica shamánica de curación de los enfermos mantuvo estrecha vinculación con la medicina popular. Sin embargo, algunos métodos cura-

[10] H. Webster, *Primitive Secret Societies*, 2ª ed., N. York, 1932, págs. 130-159, 178-189.

[11] L. H. Morgan, *League of Iroquois*, Nueva York, 1922, págs. 157-159.

tivos, racionales en su origen, adquirieron más tarde un sentido ritual. Predominaba el método de purificación ritual, o sea, la magia catártica (purificadora). Toda enfermedad, toda desgracia, como asimismo el comienzo de cualquier empresa importante requiere una purificación, según creen los indios. Pese a que a esta última se le atribuye un sentido ritual, es evidente que se basa sobre un principio racional.

Se conocían en América tres formas de purificación ritual, cada una de las cuales tenía su área de difusión. En las tribus de Canadá y EE. UU., el baño de vapor constituía casi el único método utilizado. Se disponía en la operación una choza muy pequeña, donde, sobre piedras calentadas, se echaba agua; el que buscaba purificarse se sentaba o se acostaba en medio del vapor caliente. La base de esta operación es totalmente física, pero se le atribuía una acción mágica ritual. Las tribus de América central, Méjico, Yucatán y más al sur, hasta el Perú, utilizaban para el mismo fin las sangrías. Y por último, las tribus de América del sur y de las Indias occidentales, como asimismo las de Golfo de Méjico, usaban el vomitivo. Este procedimiento también tiene base racional, pero se le atribuía del mismo modo una significación ritual, religiosa.[12]

El culto funerario y las creencias respectivas

Las formas de sepultura son muy variadas en América: entierro, sepultura aérea, momificación, cremación, etc. Traen aparejadas, asimismo, nociones bastante variadas acerca de la vida de ultratumba. En algunos lugares (por ejemplo, la costa noroeste), se ha observado la fe en en la reencarnación. Pero predominaba la creencia de que la gente continuaría en el más allá el mismo género de vida que antes de morir. El buen guerrero y cazador, sería feliz después de la muerte porque seguiría cazando. Por el contrario, a quienes no cumplían las costumbres tribales, a los cobardes, malos cazadores y asimismo a quienes perdían su escalpo o morían de muerte ignominiosa, les esperaba una pésima suerte en el más allá.

Tales ideas acerca de la vida de ultratumba, aun cuando son bastante definidas, no desempeñaban un papel de primer orden entre los indios norteamericanos. Sus creencias religiosas se orientaban hacia la vida presente, y no a la póstuma. La finalidad de la práctica del culto residía en asegurar el éxito en la vida terrenal.

La religión de las tribus de la costa noroeste

Las creencias religiosas de los habitantes de estas regiones son bastante peculiares. Viven allí tribus que por su lengua pertenecen a diferentes familias idiomáticas (los tlingite, hait, tsimshiane, nutka, kwakiutl,

[12] C. Wissler, *The American Indian*, 2ª ed., N. York, 1922, pág. 214.

etc.), pero cuya estructura económica y social, basada en la pesca desarrollada y vida sedentaria, es semejante. El régimen social de esas tribus combinaba rasgos profundamente arcaicos (división en dos fratrías matrilineales exogámicas, etc.) con formas sociales evolucionadas (esclavitud, rangos sociales entre los miembros libres: jefes, aristócratas e integrantes simples de la comunidad; intercambio bastante desarrollado y considerable desigualdad económica).

Esta estructura social, original y contradictoria, se reflejó en la religión. Debido a que se conservó el arcaico régimen matriarcal-clánico, se mantuvieron los resabios del totemismo, más fuertes que en cualquier otra región de América. Las dos fratrías llevaban las denominaciones totémicas de cuervo y lobo (o bien cuervo y águila), y a estos animales, especialmente al cuervo, se referían numerosos mitos. El Gran Cuervo (El, o Iel, o Ielh entre los tlingites), es el hacedor del mundo y el héroe cultural; se conocen los mitos acerca de su lucha con el lobo (el principio del mal). Las fratrías se dividían en clanes totémicos, y existen leyendas sobre la forma en que éstos descendían del tótem. Los relatos mitológicos acerca de la cohabitación de las mujeres con los animales, presentan claras huellas de totemismo. Cada clan tenía su emblema, que se pintaba en los objetos, las viviendas y las sepulturas; también se los pintaba o tatuaba en el cuerpo. Despiertan especial interés los altos postes totémicos de madera (hasta 20 metros), que solían colocarse ante las viviendas o en los cementerios.

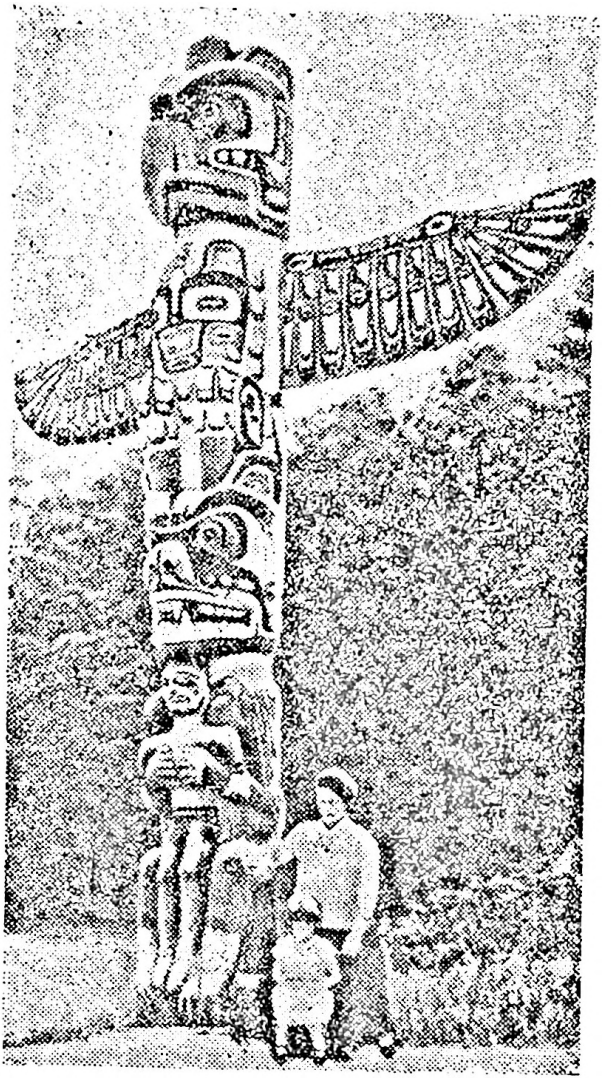
Dichos postes están cubiertos de arriba a abajo con figuras talladas de hombres y animales, muy estilizadas: se trata de los antepasados del clan; arriba está la figura del fundador, que es el emblema del clan. Actualmente se siguen construyendo postes semejantes en algunos lugares; en los "parques totémicos", cerca de Ketchikan (sur de Alaska), hay reunidos alrededor de doscientos postes de este tipo, que provienen de los caseríos despoblados y de los viejos cementerios tlingites.[13]

En el noroeste de América adquirió gran desarrollo el shamanismo de tipo hereditario, ligado con la fe en los espíritus protectores, en los espíritus auxiliares del shaman y en los espíritus malignos, causantes de enfermedades. La nutria desempeñaba un papel particular en las creencias shamánicas; el futuro shamán debía necesariamente matar una nutria y conservar su lengua, en calidad de objeto sagrado. En general ese animal ocupó lugar destacado en las creencias y los mitos, especialmente entre los tlingites. Los cazadores comunes no debían matarlo, pues era rigurosamente tabuado. Probablemente este tabú sea también resabio de totemismo.

Gran número de prohibiciones y ritos vinculados con la caza se originan en la fe de los indios del noroeste norteamericano en los espíritus protectores de la cacería. Sin embargo, el culto de los espíritus protectores individuales estaba mucho menos desarrollado entre ellos, que en otras tribus de América; algunas, por ejemplo, los haita, no lo conocieron.

Las ligas secretas de los indios de la costa noroeste conservaron hue-

[13] Viola E. Garfield and L. A. Forrest, *The Wolf and the Raven*. Seattle, 1948.



Poste totémico de los indios de la isla Vancouver (noroeste de Norteamérica).

llas de divisiones clánicas y de diferenciación social. Cada liga tenía su espíritu protector, a menudo encarnado en un animal. Sus miembros —principalmente los jefes y los aristócratas— gozaban de privilegios inaccesibles para los no consagrados. Las ligas adquirieron especial desarrollo entre los kwakiutles. En la temporada de invierno las ligas solían organizar fiestas y representaciones con danzas de máscaras, las divisiones clánicas desaparecían entonces en la tribu, y las ligas sustituían a los clanes.

Rasgos generales de la religión de los indios

Resumiendo nuestro análisis de la religión de la mayoría de las tribus indias americanas, podemos decir que su rasgo característico es la noción de lo sobrenatural, idea comprensible para todo hombre, pero ya nítidamente separada del mundo material. El motivo principal de los actos religiosos del hombre residía en su deseo de conmover a las fuerzas sobrenaturales, de hacerse "digno de compasión", como dicen los etnógrafos americanos. A esta finalidad servían las plegarias, los ayunos y las autoflagelaciones, destinados a provocar la piedad de esas fuerzas.

La tónica general de la religión de los pueblos americanos fue en aquel tiempo todavía perfectamente democrática; en ella repercutió la dominación de una firme estructura clánica-tribal. Ningún privilegio social de uno u otro grupo había recibido aún la consagración religiosa. Sin embargo, la incipiente descomposición del régimen comunal-clánico dejó su sello en la religión; de ahí el peculiar individualismo religioso, que se expresa en el culto de los espíritus protectores personales. Adquirirlos era un asunto individual y voluntario, aunque se hacía dentro del marco del culto tribal. De ello proviene el visionismo (forma embrionaria del misticismo) y la fe ciega en los sueños. Con el culto de los espíritus protectores individuales se vinculaba en parte el shamanismo, así como el sistema de las ligas secretas.

En las creencias de los indios se manifestó en forma relativamente poco acentuada la personificación de lo sobrenatural; predominaban las nociones acerca de las fuerzas impersonales: orenda, wakanda, manitu. Los indios no conocían casi el antropomorfismo, la identificación de los espíritus y las divinidades con el hombre. En consecuencia, casi no existieron imágenes plásticas y gráficas de las divinidades y los espíritus.

Tampoco había santuarios ni templos, o al menos, establecidos en un lugar fijo. Servían para este propósito, en las fiestas periódicas, las chozas y cabañas provisorias, destinadas a celebrar el culto. No existía un sacerdocio formal, desempeñaban ese papel los shamanes y los curanderos; dedicarse al servicio del culto no era cosa reglamentada, sino voluntaria. No existía en absoluto el culto de los jefes (lo contrario de las religiones de Oceanía y África); en eso vuelve a hacerse sentir el especial democratismo del modo de vivir indio. Los privilegios de los jefes en el ejercicio del ritual, existieron únicamente en las tribus de la costa noroeste.

La magia militar se había desarrollado en forma considerable; por el contrario, la magia maléfica perdió su importancia, a diferencia de la etapa histórica anterior, cuando desempeñaba un papel esencial.

Dentro del marco del culto clánico no existía el culto de los antepasados del hombre. En las ideas acerca de la vida de ultratumba no había aparecido aún el concepto de la recompensa en el más allá, del paraíso y el infierno; los indios se imaginaban la vida póstuma como la continuación de la vida terrenal.

Las religiones de las tribus pueblo

El pequeño grupo de los así llamados indios pueblo, que todavía hoy habitan los Estados del suroeste de Norteamérica —Arizona y Nueva Méjico— se hallaba en un nivel más alto de desarrollo histórico, en comparación con las demás tribus indias. Vivían (y viven) en grandes poblaciones compactas —pueblos—, en casas edificadas con ladrillo crudo; su agricultura se basaba en un sistema de riesgo muy bien organizado; tenían una producción artesanal de gran calidad: tejidos, alfarería, etc. El fundamento de la vida social lo constituían las cohesionadas comunidades clánicas, donde se operaba un proceso gradual de trasformación del clan matriarcal en patriarcal, y maduraban estas últimas relaciones; contribuían a ello las ligas masculinas secretas.

Es característico para los indios pueblo, lo mismo que para otras tribus de Norteamérica, el desarrollo de las asociaciones secretas, pero entre ellas éstas se estructuraban sobre la base de la organización clánica. Sólo podían ser miembros de la asociación los hombres de determinados clanes: por ejemplo, la asociación del Antílope podía componerse exclusivamente de miembros del clan homónimo. Las asociaciones más influyentes eran la del Antílope y la de la Serpiente. Debemos decir, que, en general, este último animal desempeñaba un papel esencial en la mitología y el ritual de las tribus pueblo.

A diferencia de otras tribus americanas, y en razón de su nivel más alto de desarrollo social, entre los pueblos existía el culto de los antepasados, bastante típico: *kachina*. Esos espíritus de los muertos protegían a los clanes y a la tribu entera.

En el ritual predominaban, al igual que en otras tribus, las danzas, y en particular, danzas con máscaras. La finalidad suprema de los ritos residía en asegurar la cosecha, atraer la lluvia y curar las enfermedades.

* *
*

En términos generales, las creencias y ritos religiosos de los indios norteamericanos pertenecen, en lo fundamental, al pasado. Los colonizadores quitaron la tierra a las tribus americanas, las encerraron en las reservas y causaron el total aniquilamiento de su cultura. Hoy sólo se conservan débiles recuerdos de sus antiguos ritos y creencias religiosas.

El colonialismo y los movimientos mesiánicos

Las crueldades cometidas por los colonizadores, que expulsaron a los nativos de sus tierras y los sometieron a todo género de abusos y violencias, provocaron intentos de resistencia por parte de los indios, esporádicos es cierto, pero intentos sin embargo, que en el curso del siglo XIX tomaron formas peculiares de movimientos de reforma religiosa.

Ya en las primeras décadas del siglo XIX en diversas tribus aparecieron predicadores de una reforma religiosa, quienes pretendían ser la encarnación de la divinidad protectora del pueblo, o bien los profetas de la nueva religión.

Al principio del siglo XIX comenzó su prédica el profeta Tenswatawa, quien se proclamó la encarnación del dios Minabojo; al mismo tiempo apareció Kanakuk, el profeta de la tribu Kickapu. A mediados de siglo, entre las tribus de Oregón y de Columbia Británica actuó Smohalla, un profeta influido por el cristianismo, que fundó una especie de nueva religión.

La esencia de éstas y otras tentativas radicaban en el anhelo de restablecer los antiguos ritos indios, completándolos con algunas ideas imitadas del cristianismo, u otras religiones. El centro de la prédica de esos profetas constituía la idea del mesías, emancipador de las tribus aborígenes del yugo extranjero. En muchos casos dicha idea se complementaba con la doctrina de la resurrección, noción tomada del cristianismo.

El más vasto de estos movimientos, que se produjo entre 1889 y 1892, es la así llamada "danza de los espíritus"; fue su iniciador el predicador Wowoka, un indio californiano (de la tribu payuta). Por su envergadura este movimiento dejó muy atrás a todos los anteriores; el etnógrafo J. Muni lo estudió en detalle.

A mediados del siglo XIX, en el apogeo de la fiebre del oro, los indios californianos sufrieron un embate de los colonizadores; los abusos y atropellos fueron terribles. A raíz de ello se formó un movimiento mesiánico, que se propagó entre 1869 y 1873 en varias tribus del norte de California. Estaba destinado a fracasar y fue duramente reprimido. En el decenio del ochenta apareció Wowoka con su prédica. No tuvo suerte entre los propios californianos, pues las fuerzas de éstos estaban ya quebrantadas y no pudo arrastrarlos a una nueva acción. En cambio, el movimiento iniciado por Wowoka se extendió a otras tribus y abarcó casi todas las regiones de Estados Unidos (o más exactamente las reservas, donde todavía vivían los indios).

La doctrina de Wowoka difería poco de la de los profetas anteriores. Constituye su centro la idea de emancipar al pueblo indio de los opresores extranjeros. La doctrina de la resurrección corporal fue tomada del cristianismo. El propio Wowoka se presentaba como el mesías y pasaba por tal. Exteriormente el culto era una renovación de las viejas formas de los ritos indios; su expresión básica era la danza; por eso se denominó a dicha religión la "danza de los espíritus" *(Ghost dance)*. Los indios se

reunían y organizaban bailes mezclados con ritos extáticos de carácter shamánico.

El movimiento desembocó en acontecimientos graves. Los dakotas se alzaron contra la administración norteamericana, que intentó aplastar el movimiento. En 1890 las tropas norteamericanas organizaron el exterminio en masa de los dakotas, quienes, casi inermes, se habían reunido cerca de Woonded para practicar sus danzas religiosas.

Por supuesto, estos intentos de movimiento de renovación religiosa, con trasfondo político, estaban condenados de antemano al fracaso. Pero nos interesan extraordinariamente por ser un fenómeno característico no sólo para América; la protesta espontánea contra la opresión colonialista toma en sus primeras fases la forma de movimiento de renovación religiosa; movimientos análogos se producen en el siglo XIX en Polinesia y África, y en nuestros días, en Melanesia.

Capítulo VI

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE ÁFRICA

África es un enorme continente, habitado por pueblos que han alcanzado diversos niveles de desarrollo y que viven en condiciones materiales y culturales muy diferentes.

Podemos dividir la población nativa de África, en cuanto al nivel de desarrollo económico y social —del mismo modo que lo hicimos con los pueblos de América— aproximadamente en tres grupos: las más atrasadas tribus nómadas de cazadores, que no conocen la agricultura ni la ganadería (los bosquimanos y los pigmeos de África Central); la mayoría abrumadora de los pueblos de África Negra, es decir, la población agrícolo-ganadera de Sudáfrica y África tropical (los hotentotes, los pueblos bantú, los pueblos de diversos grupos idiomáticos del Sudán y los de los Grandes Lagos); los pueblos de las antiguas civilizaciones de África del norte y del noroeste (la población nativa de Marruecos, Argelia, Túnez, Libia, Etiopía, Egipto y Somalía). Caracterizan al primer grupo formas sumamente arcaicas de producción material, de estructura social y de cultura, que no han salido todavía de los marcos del régimen de la comuna primitiva. El segundo grupo, más numeroso, se encuentra en diferentes etapas del proceso de descomposición del régimen comunal-clánico y clánico-tribal, de transición a la sociedad de clases. El tercer grupo, ya desde los tiempos de las civilizaciones antigua, oriental y griega, vive una existencia común con los pueblos adelantados de la cuenca del Mediterráneo, y perdió desde hace mucho los vestigios del modo arcaico de vida.

Por consiguiente, también las religiones de los pueblos africanos constituyen un cuadro sumamente abigarrado. Conozcamos, pues, las creencias religiosas de los pueblos del primero y segundo grupo. En cuanto a las del tercero, hablaremos de ellas más adelante, cuando nos refiramos al tema de las así llamadas religiones nacionales y "universales".

1. LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ATRASADOS DE ÁFRICA

La religión de los bosquimanos

Entre los bosquimanos —un pequeño grupo de tribus cazadoras de Sudáfrica— se conservan las formas más arcaicas de estructura económica y social, y asimismo de la religión. Al parecer, se trata de los descen-

dientes de una antigua población de cazadores, mucho más numerosa en otros tiempos, sustituida por pueblos agrícolas y ganaderos que se establecieron posteriormente. La colonización holando-boer e inglesa (desde el siglo XVII hasta XIX), causó el exterminio de la mayor parte de las tribus bosquimanas que aún quedaban en aquel tiempo. Su organización social particular (semejante a la australiana) y su cultura estaban casi aniquiladas en el siglo XIX. Por eso sólo disponemos de descripciones fragmentarias de la cultura bosquimana, y en especial de sus creencias; estas descripciones fueron hechas en el siglo XIX y comienzos del XX por los viajeros, misioneros y otros investigadores u observadores (Liechtenstein, Fritch, Passarge, Blick, Stow y otros). En época más reciente, estudió los vestigios del antiguo folklore, mitología y creencias bosquimanas Víctor Ellenberger, hijo de un misionero, que nació y vivió muchos años entre la población nativa de Sudáfrica.[1]

Las tribus bosquimanas se componían de clanes independientes, de indudable origen matrilineal y totémico. Los resabios de totemismo se advierten en los nombres de animales que se daban a los clanes, en los dibujos rupestres de figuras semi-animales, semi-humanas, en los mitos acerca de animales que habían sido hombres, y a la inversa, sobre animales trasformados en hombres.

Creían en la vida de ultratumba y tenían gran temor a los muertos; tenían ritos especiales que practicaban al enterrar a los muertos, pero no rendían culto a sus antepasados, forma característica de los pueblos africanos más desarrollados.

El rasgo más típico de la religión de los bosquimanos, como pueblo cazador, es el culto propiciatorio. Dirigían plegarias, implorando el éxito en la caza, a los diferentes fenómenos de la naturaleza (el sol, la luna, las estrellas) y a los seres sobrenaturales. He aquí una de ellas: "¡Oh, luna, ayúdame desde tu altura a matar mañana una gacela! Concédeme el bien de comer carne de gacela. Ayúdame a matar una gacela con esta flecha. Ayúdame a hartarme de carne de gacela. Ayúdame a llenar mi estómago esta noche. ¡Ayúdame a llenar mi estómago, oh, luna que estás en las alturas! Yo escarbo la tierra para hallar hormigas, ayúdame a comer [...]", etc.[2]

Iguales preces dirigían al grillo reza-dios (mantis religiosa), al que llamaban Ngo, o bien Tsg'aang (o Ts'agn, o Ts'aagen)[3], o sea, señor: "Señor, ¿acaso no me amas? Señor, envíame un ñu macho. Me gusta tener el estómago harto. A mi hijo mayor, a mi hija mayor también les gusta estar saciados. ¡Señor, envíame un ñu macho!"[4]

El problema del grillo como objeto de veneración religiosa merece un análisis especial, pues no está del todo claro. Es, por una parte, un insecto

1 V. Ellenberger, *El trágico fin de los bosquimanos*, Moscú, 1956.

2 Ellenberger, pág. 264.

3 Trascribimos con signos convencionales "ts", o "tsg" los peculiares sonidos "restallantes" del idioma bosquimano, muy difícil de pronunciar; se producen respirando y haciendo chasquidos con la lengua *(S. T.)*.

4 Ellenberger, pág. 251.

genuino, aun cuando se le atribuyan propiedades sobrenaturales: por ejemplo, los nativos creían que cuando en respuesta a la oración, Ngo hacía un movimiento circular con la cabeza, eso significaba que la caza sería buena. Pero por otra parte, el insecto se relacionaba de alguna manera con el invisible espíritu celestial, al que también denominaban Ts'agn, o Tsg'aang, etc., y al que consideraban el creador de la tierra y de los hombres. Este Tsagn figura con mucha frecuencia en los mitos bosquimanos; por lo demás se le adjudica también el papel de un travieso bromista. Esta figura de ser celestial es evidentemente compleja; al tiempo que el héroe cultural, el demiurgo, es, al parecer, un antiguo tótem. Además de su relación directa con el grillo, presentan también rasgos totémicos sus lazos mitológicos con otros animales: la esposa de Tsagn es una comadreja, su hermana, una garza, su hija adoptiva, un puerco espín, etc. Pero uno de los aspectos de Tsagn, y quizás el principal, es que parece haber sido el patrono de las ceremonias tribales de iniciación, al igual que los seres celestiales similares de Australia: Atnatu, Daramulun, etc.

Los bosquimanos conservan sólo débiles recuerdos del ritual de iniciación. Pero el joven bosquimano Tsging, informador de J. Orpen, dijo a este último: "Ts'agn nos dio canciones y nos ordenó bailar el mokoma". Esta danza ritual formaba parte sin duda de los ritos de consagración de los adolescentes. El mismo Tsging dijo a Orpen que los consagrados sabían más acerca de Tsagn (él no había sido consagrado porque su tribu se extinguió).[5]

El padre Schmidt, que intentó convertir a Tsagn en un único dios-creador, encontró huellas de premonoteísmo en las leyendas acerca de él. En su labor se basó casi exclusivamente en los relatos de Tsging, trasmitidos por Orpen, y se esforzó por ajustarlos a una idea preconcebida, descartando los testimonios que la contradecían.

Los investigadores hallaron entre los bosquimanos huellas de fe en la magia maléfica (de un tipo similar a la australiana), en tabús alimentarios de origen incierto, de fe en los sueños y presagios y un miedo supersticioso a las tempestades.

La religión de los pigmeos de África Central

El otro grupo de tribus primitivas es el formado por los pigmeos, que viven en pequeñas poblaciones dispersas en la cuenca del río Congo y en alguna otra región de África central. Su origen no ha sido aclarado hasta el momento. Estas tribus están desde hace mucho tiempo en contacto con pueblos más cultos, y no obstante conservan hasta hoy la estructura arcaica de la economía basada en la caza y la recolección de hierbas, y formas puramente primitivo-comunales de régimen social.

Sólo recientemente se conocieron las creencias religiosas de los pig-

[5] Ellenberger, págs. 226, 227 y siguientes.

meos, pero sólo en lo que se refiere a algunos grupos. Paul Schebesta describió con muchos pormenores las creencias de los bambuti y otras tribus de la cuenca del río Ituri, o sea, uno de los grupos que habitan más al este, y el que menos sufre la influencia de los vecinos.[6]

P. Schebesta es un sacerdote católico, misionero, partidario de la teoría de premonoteísmo. A pesar de todo, en sus investigaciones, y ante hechos incontrovertibles, disiente en muchas cosas de Schmidt, y no lo oculta. Es verdad que la interpretación que el propio Schebesta hace de los hechos es también ilógica y muy poco convincente. Pero las cosas hablan por sí mismas.

Los materiales recogidos por Schebesta son un testimonio de que los ritos y creencias mágico-religiosas más importantes de los bambuti, se relacionan con la caza. Estos cumplen estrictamente las supersticiosas reglas y prohibiciones respecto de los cazadores; practican asimismo los ritos mágicos. El principal objeto de su veneración es cierto espíritu del bosque, el amo de los animales selváticos, al que los cazadores dirigen una plegaria, antes de salir de caza ("¡Padre, dame caza!" etc.). A este espíritu (o "dios", según Schebesta) de la selva le dan diversos nombres y se lo imaginan bastante confusamente. Es difícil comprender si bajo estos nombres diferentes existe uno o varios seres mitológicos. Uno de los nombres del espíritu del bosque es, para los cazadores, Tore; pero el mismo nombre le dan a un ser sobrenatural que cumple otras funciones.

Las creencias totémicas se mantienen entre los bambuti muy firmemente, mucho más que en las tribus vecinas no pigmeas. La importancia del totemismo en la religión de los bambuti es tan grande, que Schebesta calificó sus concepciones de "totémico-mágicas".

Los totems de los bambuti son exclusivamente clánicos (no existe el totemismo sexual ni el individual); pero mucha gente reverencia, además del tótem de su clan, el que pertenece al clan de su mujer; a él se agrega el de su compañero del rito consagratorio. En su mayor parte, los totems son animales (lo más a menudo, leopardos, chimpancés, serpientes, toda clase de monos, antílopes, hormigas, etc.), de vez en cuando, plantas. Al tótem lo consideran como un pariente cercano, lo llaman "abuelo", o "padre". Creen que todo clan desciende de su tótem. Se prohibe rigurosamente comer la carne de totem, incluso tocar alguna parte de su cuerpo; la piel, etc. Pero el rasgo más interesante del totemismo de los bambuti es la creencia de que el alma de toda persona se convierte, después de la muerte, en el animal totémico correspondiente.

Los bambuti creen en cierta fuerza mágica, denominada *megbe*, que liga al hombre con su tótem; esta misma fuerza convierte al hombre en cazador.

Es muy curioso, aunque no del todo claro, el sistema de iniciación de los adolescentes, descubierto por el propio Schebesta. Todos los varones entre nueve y dieciséis años pasan por el rito de la consagración; éste tiene

[6] P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri*, Bruselas, 1941-1950.

forma colectiva. A grupos de muchachos se somete a la circuncisión y a otras duras pruebas, se los apalea, se los unta con toda clase de suciedades, se los asusta con terribles máscaras danzantes, se los obliga a yacer boca abajo inmóviles, etc. Mientras tanto se predican máximas morales. Durante el rito de consagración, los muchachos ven por primera vez el zumbador, la trompeta y otros objetos sagrados relacionados con los ritos, que ni las mujeres ni los niños tienen derecho a contemplar. La ceremonia se realiza en una choza, edificada especialmente en el bosque; las mujeres no son admitidas, pero todos los hombres toman parte de los ritos. El ritual íntegro de consagración gira en torno del espíritu de la selva, Tore. La iniciación se considera como una forma de comulgar con la fuerza mágica, necesaria al cazador. Los iniciados forman, según datos de Schebesta, la liga secreta masculina Tore, llamada así en honor del espíritu de la selva.

En comparación con estos aspectos, los principales de las creencias bambuti, los restantes no tienen mayor importancia. El culto funerario no está desarrollado, las ideas sobre los espíritus de los muertos *(lodi)* son muy confusas; no obstante, creen que se encarnan en el tótem. Hay una figura mitológica de cierto ser celestial (Mugasa o Nekunzi), un creador relacionado con la luna o con la tempestad; lo consideran maligno, puesto que mata a los hombres (es decir, los creó mortales), pero no se le rinde culto.

2. LAS RELIGIONES DE LA POBLACION BASICA DE AFRICA

La abrumadora mayoría de los pueblos de África Negra —de la parte del continente situada al sur del Sahara— alcanzó desde hace mucho tiempo ya un nivel más alto de desarrollo social. Conocen de antaño la agricultura (emplean la azada); muchos de ellos, especialmente en Sudáfrica y África oriental crían animales domésticos; la agricultura y la ganadería se hallan en diferentes grados de desarrollo, según las zonas. La gente lleva una vida sedentaria en las aldeas; en algunos lugares han aparecido inclusive ciudades embrionarias. Están desarrollados variados oficios, particularmente la herrería. Existe intercambio comercial. La estructura de la mayoría de los pueblos es clánico-tribal, en distintas etapas de desarrollo y grado de descomposición; en algunos pueblos, especialmente los agricultores de África occidental y central, se conservan fuertes huellas del clan matriarcal (matriarcado); en otros, particularmente entre las tribus ganaderas de Sudáfrica y África oriental, existen relaciones patriarcales clánicas nítidamente expresadas. En la mayoría de los pueblos se establecieron relaciones de clase; en algunas partes, ya en la Edad Media se crearon Estados primitivos de tipo semifeudal. Así ocurrió en Sudán y en Guinea (Ghana, Malí, Kanem, Songai, más tarde Bornú, Wadai, Dahomey, Achanti, Benin y otros), en la cuenca del Congo (Lunda, Baluba, Congo y otros), en Zambesia (Simbabwe, o Monopotapa) y en los Grandes Lagos (Uganda, Unioro, y otros). En Sudáfrica, ya en tiempos modernos

(siglo XIX), surgieron primitivas uniones intertribales, militares y democráticas, que se trasformaron en pequeños Estados (entre los zulúes, makololos, matabeles y otros).

Principales formas de religión. El culto de los antepasados

Las diferentes condiciones materiales de vida y las distintas características de la estructura social, determinaron las formas de religión predominantes en uno u otro pueblo africano. No obstante, había aspectos esenciales muy similares en sus creencias religiosas.

Tal como lo señalan casi todos los investigadores, el rasgo más característico y llamativo de la religión de los pueblos africanos es el culto de los antepasados. África pasa por ser, en este aspecto, el continente clásico. Ese culto está desarrollado tanto entre las tribus agrícolas como entre las ganaderas que conservan formas o resabios de estructura clánico-tribal. Las raíces históricas del culto de los antepasados se remontan, sin lugar a dudas, al régimen patriarcal-clánico; ahora bien, la mayoría de los pueblos de África se hallaba hasta hace muy poco tiempo aproximadamente en este nivel de desarrollo social. También es verdad que en los pueblos de África, el culto de los antepasados se vinculó con las supervivencias del clan matriarcal, muy fuertes en algunas partes, especialmente en los pueblos agrícolas. En la medida en que se fue delimitando la familia individual, el culto de los antepasados tomó, a su vez, formas familiares, las que, por lo común, son difíciles de separar de las propiamente clánicas. Por último, debido al afianzamiento de las uniones tribales e intertribales y a la formación de Estados primitivos, se desarrolló tanto el culto tribal como el nacional de los antepasados: la divinización de los antepasados de los jefes y reyes.

Analicemos, por ahora, las formas familiares-clánicas del culto de los antepasados. En las creencias de los pueblos africanos, los espíritus de los antepasados figuran generalmente como seres que protegen a la familia y el clan. Sin embargo, no son seres totalmente benéficos, bondadosos por naturaleza. Con mayor frecuencia resultan exigentes, caprichosos, reclaman sacrificios y adoración, y sólo con esta condición protegen a sus descendientes; en caso contrario, los castigan. A menudo, las enfermedades y otras desgracias se creen provocadas por los espíritus de los predecesores; en algunos pueblos, por los antepasados de otros clanes.

Ofrecen un ejemplo típico las creencias del pueblo ganadero thonga (o tonga) de Sudáfrica, descritas por el misionero Henry Junod [7]. El principal objeto de adoración de los tonga son las almas de los muertos (psikwembu, en plural; shikwembu, en singular). Cada familia reverencia a dos grupos de espíritus de antepasados: los de la línea paterna y los de la

[7] H. A. Junod, *The life a South African tribe*, 1-2. London, 1927.

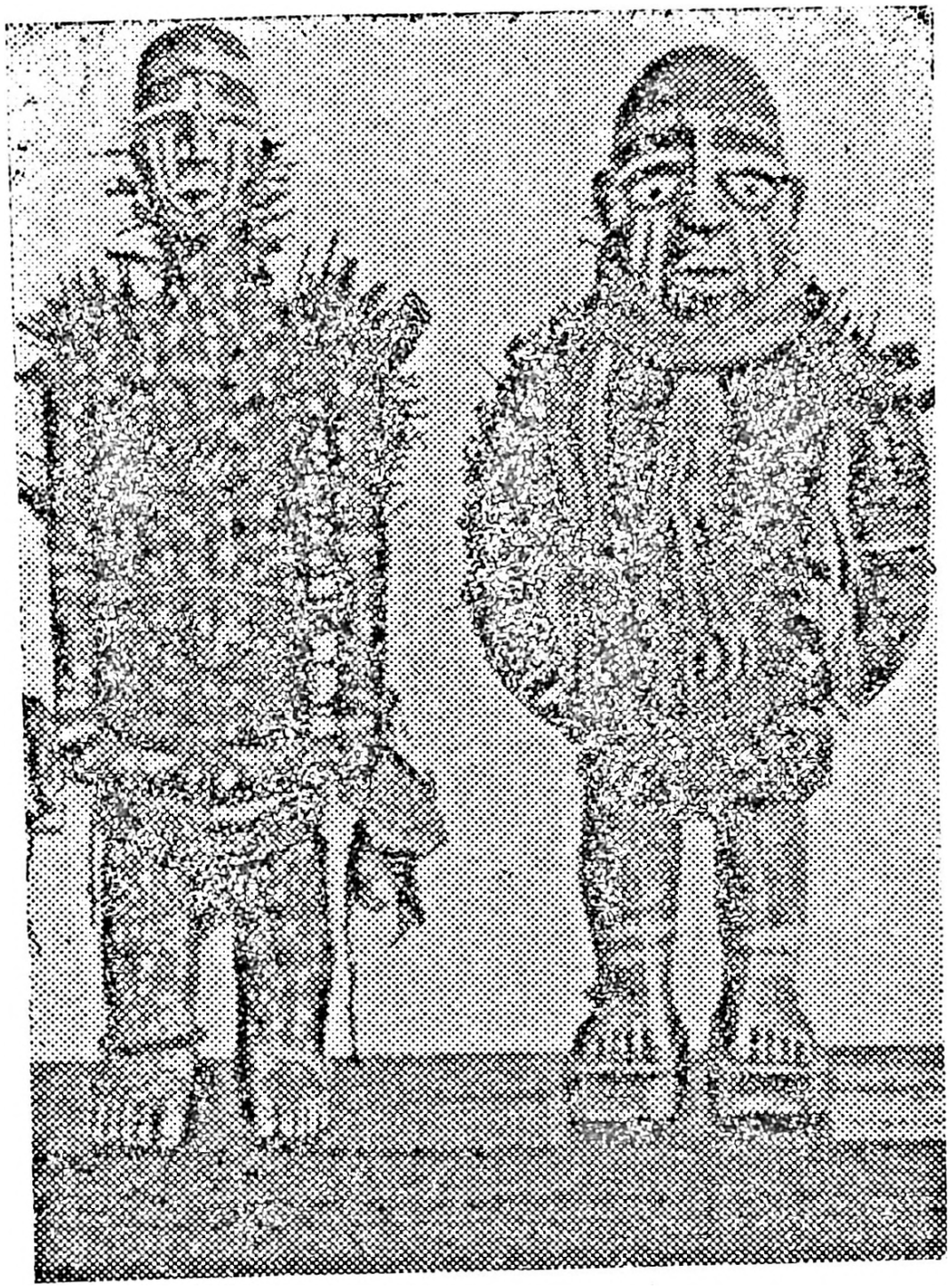
materna; algunas veces se da preferencia a la última, prueba de rastros del régimen del clan matriarcal. Sin embargo, el culto de estos espíritus es puramente familiar: el hombre de mayor edad de la familia dirige los ritos y los sacrificios; en ocasión de importantes sucesos familiares (boda, enfermedad grave, etc.) se ofrendan sacrificios particularmente solemnes. Por cierto que también en el culto familiar se mantiene el principio clánico: las mujeres casadas no participan en la veneración de los antepasados de la familia, pues provienen de otro clan y tienen sus propios antepasados. Toda persona anciana, hombre o mujer, después de morir se convierte en objeto de veneración en su familia. Los thonga creen que el difunto conserva sus características humanas, que desea que se preocupen de él, y que se enoja y castiga la negligencia y la falta de atención. Los antepasados vigilan celosamente el cumplimiento de las costumbres y las reglas de moralidad; sus espíritus tienen la morada en las selvas vedadas, cerca del lugar donde fueron sepultados; pueden aparecerse a los hombres en sueños, o bien en estado de vigilia, tomando figuras de animales.

El misionero Bruno Gutmann describió formas similares de culto que practica el pueblo jagga (África oriental). Éste es también familiar y conserva resabios de exogamia clánica; las mujeres que entraron en la familia, pero vienen de otro clan, no toman parte de la veneración de los antepasados familiares. En cuanto a los espíritus, se dividen por las edades. Se venera con el mayor celo a los de los muertos recientes, porque los recuerdan bien. Los jaggas creen que si se les ofrecen sacrificios abundantes, los espíritus favorecerán a la familia. Los espíritus de los muertos anteriores no reciben sacrificios, pues se cree que han sido sustituidos por los de los recientemente fallecidos, quienes están hambrientos, enojados, y procuran vengarse de los descendientes que los descuidan. Por último, los que han muerto hace tiempo, desaparecen de la memoria de los vivos y dejan de ser venerados.

Supervivencias de totemismo

El antiguo totemismo se conserva entre los pueblos de África sólo en forma de resabios. Éstos se advierten con mayor frecuencia en las denominaciones totémicas de los clanes, y en el hecho de que en algunas partes se respete la prohibición de comer determinados animales. En los pueblos ganaderos de Sudáfrica y África oriental, los totems son principalmente las especies domésticas. Otras manifestaciones de creencias y ritos totémicos son poco frecuentes. Los bechuanas, que los conservan más que otros, se dedican por ejemplo, a danzas totémicas especiales, cada clan a las suyas; por eso, cuando los bechuanas quieren saber a qué clan pertenece un hombre, le preguntan: "¿qué bailas?" Los batokas explican su hábito de quebrar los dientes delanteros por el deseo de parecerse al toro, el animal totémico (en verdad, esta costumbre no es más que una supervivencia de las antiguos ceremonias de iniciación).

En los pueblos de agricultores, en particular los de África occidental,



Fetiches con clavos incrustados en el cuerpo (costa de Loango).

el totemismo clánico se conserva en forma igualmente debilitada. Pero en algunos lugares ha tomado formas algo nuevas, que se expresan en la veneración local, comunal, de ciertas especies animales, probablemente antiguos totems. Este fenómeno se ha observado en el sur de Nigeria, en Dahomey y entre los bawendas sudafricanos. Es evidente que el paso del totemismo clánico al culto local de animales, está determinado por la trasformación de la comunidad clánica en territorial.

Zoolatría

Con todo, el culto de los animales (zoolatría), bastante difundido en África, dista de estar siempre ligado por su origen con el totemismo. En la mayoría de los casos, sus raíces son más directas e inmediatas: el temor supersticioso a las fieras salvajes, peligrosas para el hombre.

El animal que goza de particular veneración en África es el leopardo, una de las fieras más peligrosas. Pero ello no impide a muchos pueblos, cazarlo. Su culto está vinculado con el totemismo sólo de modo indirecto; el algunos lugares (por ejemplo en Dahomey) era considerado el tótem del clan real.

También está muy difundido el culto de las serpientes. El misionero Unger halló también en Dahomey, en 1864, un verdadero templo dedicado a este reptil; en él había más de treinta especies diferentes.

En la región de Uida existía antes un santuario de pitones y otras serpientes, atendidas por un sacerdote especial, quien las alimentaba, las tomaba en brazos y las envolvía en torno de su cuerpo. En los pueblos que adoran a las serpientes, se considera el mayor de los crímenes causarles el más mínimo daño.

Cultos agrarios comunales

Los pueblos de agricultores de África atribuían gran importancia al culto comunal de las divinidades protectoras agrarias, y en general al culto de los espíritus y dioses locales. Karl Meinhof, uno de los estudiosos más destacados en este terreno, señaló esta particularidad.

Este culto ha adquirido especial desarrollo en Alta Guinea. Acerca de los pueblos de la Costa de Oro (actualmente Ghana), A. Ellis escribió en 1887: "Toda aldea, caserío o comarca tiene sus espíritus o dioses locales, soberanos de los ríos y arroyos, colinas, valles, rocas y bosques"[8].

La comunidad venera solamente a estos dioses —*los llaman bohsum*—; no presta la menor atención a los dioses ajenos, aunque considera que son en su mayoría seres malévolos y hostiles al hombre, y que para ganar sus favores deben serles ofrecidos sacrificios especiales. Se representa casi siempre a los bohsum con aspecto humano, pero algunas veces tienen figu-

[8] A. B. Ellis, *The Tschispeaking peoples of the Gold Coast of West Africa*, London, 1887, p. 12.

ra de monstruo; suponen que viven en esos bosques, colinas y ríos donde reinan.

En otros pueblos de Nigeria se ha observado la adoración de divinidades locales con figura de animales; ya dijimos que se trata, evidentemente, de tradiciones totémicas. No todos los pueblos conocen divinidades con funciones específicas, y menos, en particular protectoras de la agricultura. Uno de los pueblos que sí practica este culto es el zulú (Sudáfrica). El misionero Briant describió el culto, difundido entre ellos, de una princesa celestial, la diosa Nomkubulwana, que fertiliza los campos, y a quien se considera la creadora mítica de agricultura.

Los ritos y plegarias en honor de la diosa los ejecutaban las muchachas y las señoras casadas, cosa comprensible, si se tiene en cuenta que todas las labores agrícolas entre los zulúes estaban a cargo de las mujeres.[9]

El fetichismo

Mucha gente asocia la idea del fetichismo con África, ya que fue precisamente allí donde los marinos portugueses observaron dicho fenómeno ya en el siglo XV. El viajero holandés Guillermo Bosman señalaba, en su descripción de Alta Guinea (1705): "La palabra 'fetiche', o *bossum* en el idioma de los negros, proviene del nombre de su ídolo, al que llaman también bossum"[10]. A partir de entonces comenzó a aplicarse el término fetichismo a todas las religiones de los pueblos africanos. Y puesto que los colonizadores europeos trataban despectivamente a los africanos de salvajes, en la ciencia se fue formando la opinión de que el fetichismo es, en general, la etapa más temprana de religión (así pensaba en el siglo XVIII Charles de Brosses, en el XIX Benjamin Constant, Auguste Comte y otros). Sin embargo, un estudio más profundo de los hechos demuestra en primer lugar, que las creencias y ritos fetichistas son patrimonio casi exclusivo de África occidental; en segundo lugar, que los pueblos de ese continente, y en especial de la parte occidental, no son tan atrasados, pues la mayoría ha llegado a los albores del régimen social clasista; en tercer lugar, es evidente que el fetichismo no constituye para ellos una forma antigua, sino más bien una forma tardía de religión.

Por ejemplo, las minuciosas investigaciones de A. Ellis permitieron establecer que la forma predominante, en cuanto a creencias de los pueblos de la Costa de Oro, es el culto de los protectores clánicos y locales-comunales (los bohsum); pero el hombre al que no satisface su protección, se procura para su uso personal un fetiche, o *suhman*, cuyo culto no está vinculado con la religión tradicional del pueblo.[11]

[9] Briant, *El pueblo zulú antes de la llegada de los europeos*, Moscú, 1953, págs. 378-380.

[10] Guillaume Bosman, *Voyage de Guinée. Contenant une description nouvelle et très exacte de cette côte...*, Utrecht, 1705, págs. 150-152.

[11] Véase A. Ellis, págs. 98-100.

Rattray, que estudió la religión de los achanti, llegó a iguales conclusiones. El viajero húngaro Emil Torday descubrió asimismo, que entre las tribus de la cuenca del Congo el culto de los fetiches es un fenómeno nuevo, muy mal considerado por los adeptos a la vieja religión, el culto de los antepasados del clan.[12]

Podemos deducir que en África el culto de los fetiches, que —por lo menos en lo que respecta a los individuales, que en la actualidad predominan por su número— se desarrolló como una peculiar forma de individualización de la religión, debida a la disgregación de las antiguas relaciones clánicas. El individuo se siente insuficientemente defendido por la colectividad y por su protectores, y busca sostén para sí en el mundo de las fuerzas misteriosas.

Puede convertirse en fetiche cualquier objeto que haya impresionado la imaginación del hombre: una piedra de forma insólita, un pedazo de madera, partes del cuerpo de un animal, la estatuilla de algún ídolo. Es frecuente que el objeto fetiche se elija al azar; si luego el hombre logra un éxito, cree que se lo debe a la ayuda del fetiche y se queda con él. Si por el contrario le ocurre un contratiempo, descarta ese fetiche y lo sustituye por otro. De acuerdo a su comportamiento es el trato que se le da: si ha prestado ayuda, se le agradece con un sacrificio, si ha sido negligente, se lo castiga. Es particularmente interesante la costumbre africana de atormentar al fetiche, no para castigarlo, sino para impulsarlo a la acción. Para solicitarle alguna cosa, le incrustan clavos de hierro, porque suponen que al experimentar dolor, el fetiche recordará mejor lo que se le ha pedido y que cumplirá con ello.

El sacerdocio

El desarrollo de los cultos tribales propiamente dichos está vinculado, en África como en todas partes, con el surgimiento y diferenciación de las funciones sacerdotales como profesión especial. En la religión de los pueblos africanos, el ejercicio del sacerdocio ocupa más o menos el mismo lugar que en la religión polinesia; ha sido bien estudiado, tanto por los investigadores antiguos (Bastian, Lippert), como por los posteriores (Landtman). En África occidental, la institución del sacerdocio adquirió particular desarrollo.

En la mayoría de los pueblos, había sacerdotes de diferentes categorías y especialidades, que podemos dividir en dos grupos básicos: los sacerdotes oficiales de la tribu, adscriptos a los templos y responsables del culto profesado por la comunidad o la nación, y los que ejercían la práctica libre: curanderos, hechiceros y adivinos, que actuaban a pedido de los particulares.

Los sacerdotes de los templos de la tribu gozaban de la mayor influencia. Cada templo constituía algo así como una persona jurídica: tenía posesiones, tierras, y a veces, inclusive esclavos, que formaban la pobla-

[12] E. Torday. Congo, Moscú, 1931, pág. 182.

ción dependiente del templo. Los sacerdotes eran los beneficiarios de las rentas de las posesiones y tierras, al igual que de los sacrificios. A medida que se producía la diferenciación según los bienes materiales, dentro de la tribu, el sacerdote pasaba a ocupar posiciones en la jerarquía rica y dominante.

En los pueblos agricultores, los sacerdotes del culto oficial se hacían cargo de la magia meteorológica, es decir, de los ritos para provocar la lluvia. En el pueblo jagga, por ejemplo, se ocupaban de ello sacerdotes especializados ("hacedores de lluvia") que respondían ante el jefe por el cumplimiento escrupuloso de sus obligaciones. Esos ritos se prolongaban por tanto tiempo, que generalmente se veían coronados por el éxito, pues un día u otro terminaba por llover.

Entre las funciones oficiales del sacerdote, se contaban, además, los ritos de magia militar y los sacrificios ofrecidos a las divinidades de la guerra. Pero la misión más importante de los sacerdotes, en especial en África occidental, radicaba en intervenir en la administración de la justicia. En los Estados primitivos del continente se utilizaban procedimientos judiciales, en los cuales se atribuía una importancia particularmente grande al establecimiento, por medios mágicos, de la culpabilidad o inocencia de los acusados, o la razón de uno u otro litigante: la ordalía ("juicio de Dios", según una antigua expresión rusa). Esta consistía en ofrecer al acusado o a los contendores una bebida venenosa, preparada par el caso; si el hombre soportaba la prueba, se proclamaba que tenía razón. Puesto que de la preparación y dosificación del veneno se ocupaba el sacerdote especialista, se comprende que de él dependía la suerte de los litigantes o acusados. Las ordalías judiciales constituían un importantísimo instrumento de poder en manos de los sacerdotes, y a veces, de los jefes o reyes, a cuyo servicio estaban aquéllos.

Los sacerdotes de práctica libre —hechiceros y curanderos— se dedicaban preferentemente a curar enfermos, y además a todo tipo de predicciones y vaticinios. Existió también entre ellos la ramificación de las profesiones y la especialización estrecha. Por ejemplo, en Boma, el enfermo debía consultar ante todo a un curandero, especialista en diagnóstico, quien determinaba la causa de la enfermedad: si ésta se debía a una hechicería, a una trasgresión de un tabú, o si obedecía a la voluntad de los espíritus. Una vez establecido esto, el enfermo iba a un especialista adecuado, para su curación; por lo demás, había uno para cada órgano enfermo. Todo ello, por supuesto, era puro embuste y extorsión.

Muchos curanderos profesionales empleaban en su tratamiento los métodos de auténtico ritual shamánico, como por ejemplo, provocar el éxtasis con danzas frenéticas, acompañadas de gritos salvajes y golpes rítmicos de pandereta o de algún otro instrumento. Estos shamanes profesionales son a menudo hombres que sufren desequilibrios nerviosos. Según creen los thonga, las enfermedades neuropsíquicas son causadas por los espíritus de las tribus hostiles, y tratan de curarlas con métodos rituales puramente shamánicos; los métodos terapéuticos tienen carácter colectivo; se organi-

zan para ello conciertos, que a veces duran días, en los que participan quienes padecieron ya igual enfermedad, y fueron curados.

Los sacerdotes oficiales de la tribu generalmente desdeñan tales métodos salvajes.

El culto de los herreros

Junto con los sacerdotes y shamanes, los herreros ocupan un lugar especial, aunque menos notorio, en la religión de los pueblos de África. En el continente se conoce de antiguo la extracción y elaboración de hierro, y en la mayoría de los pueblos que lo habitan la herrería es una profesión especial, por lo general, heredada. Lo aislado de este oficio, los conocimientos y la habilidad del herrero, inaccesibles a otros, rodearon a este grupo de hombres de una aureola de misterio a los ojos de los supersticiosos.

El miedo al herrero se manifiesta en diferentes formas: por una parte, se los considera hombres impuros y réprobos, y por la otra, se les atribuyen aptitudes sobrenaturales. Por ejemplo, entre los jagga (África oriental) se los respeta mucho, pero se los teme todavía más. No cualquier mujer aceptará casarse con un herrero; y en cuanto a una hija de herrero, tiene aún más dificultad en conseguir casarse, ya que puede atraer desgracias a su marido, inclusive la muerte. Los propios herreros procuran mantener su reputación de hombres que salen de lo común. El herrero puede enviar un maleficio a un enemigo por medio de sus instrumentos, particularmente el martillo, y esto es más temido que otros tipos de hechicería. En general, el martillo, el fuelle y otros instrumentos de herrería se consideran artefactos de hechicero y nadie se atreve a tocarlos.

Los jagga rodean a esta profesión de otras supersticiones: la forma de los fragmentos de la escoria sirve para adivinar el porvenir; el hierro y los objetos hechos de hierro sirven de amuletos protectores.[13]

Ligas secretas

Es difícil trazar un límite neto entre las corporaciones sacerdotales y las ligas secretas. Pero en África occidental estas últimas alcanzaron el mayor desarrollo; son más numerosas, más influyentes y mejor organizadas que en Melanesia, por ejemplo. Las ligas secretas de África occidental se adaptan a las condiciones de una organización más compleja de la sociedad. Si en Melanesia son preferentemente ligas masculinas, cuya actividad se orienta en gran medida contra las mujeres, en África occidental no ocurre eso. En primer lugar, la tradición del clan matriarcal es aquí más firme, y las mujeres saben defenderse mejor; en segundo lugar, las formas de poder estatal primitivo, exigían la organización de

[13] B. Gutmann, "Der Schmied und seine Kunst in animistischen Denken" (*Zeitschrift für Ethnologie*, B. 44, 1912, H. 1).

Danza ritual del jefe de la liga secreta masculina Babende.
de la tribu Bushongo (Bajo Congo).

Adherentes de la liga secreta femenina Bundu (Sierra Leona), con máscaras rituales, que simbolizan a los espíritus.

La máscara de la liga secreta de los hombres-leopardo (sur de Nigeria).

un poder policial, y las ligas secretas desempeñaron, en una medida considerable, este papel. Las ligas, muy numerosas, son locales, o bien abarcan vastos territorios. Hay ligas masculinas y femeninas; a raíz de la propagación del islamismo, aparecieron incluso las islámicas. Las ligas desempeñan funciones judiciales y policiales, cobran las deudas, etc., pero a menudo cometen abusos y se dedican a la extorsión.

Todo eso se lleva a cabo bajo una capa de ritos religiosos y se vincula con creencias animistas y mágicas. Tal como en otros sitios, los miembros de las ligas, al representar a los espíritus, se disfrazan con terribles máscaras y vestimentas, realizan danzas y otros espectáculos, y aterrorizan a la población.

Una de las ligas de mayor difusión es Egba (Cababar y Camerún). Según diferentes informaciones, se divide en rangos, de siete a once. Sólo la aristocracia tiene acceso a los rangos superiores. A la cabeza de la liga se halla el rey; en ella se examinan toda clase de quejas y disputas; se encarga, además, de cobrar a los deudores morosos. El ejecutor de las decisiones de la liga usa una extraña vestimenta, y es la encarnación del espíritu Idem. En la región de Gabon desempeña el mismo papel la liga secreta del terrorífico espíritu de la selva, Nda.

Los yorubas tienen la liga Ogboni, que goza de gran prestigio; sus miembros organizan espectáculos dos veces al año; visten máscaras y trajes terroríficos y representan a los espíritus. Los mandingo tienen similares representaciones del espíritu-monstruo Mumbojumbo, que asusta a las mujeres. En el Sur de Camerún, antes de la colonización europea, la liga más influyente era la Ngúa, que tenía en sus manos la administración de la justicia, aunque a veces protegiese a los criminales. A menudo los miembros de la liga aterrorizaban a la población: se reunían, enmascarados, frente a la casa de alguien, colocaban un fetiche, y exigían a gritos un rescate, que podía ser una cabra, una gallina o vino. La liga Ngúa desempeñaba también un papel político, ya que intervenía en la concertación de la paz entre tribus enemigas.

El problema de las ligas secretas afroccidentales demanda todavía un estudio serio. No todas, ni mucho menos, tienen nexos con la religión, aun cuando la mayor parte está vinculada con una u otra representación o rito supersticioso. El investigador inglés Butt-Thompson, quien reunió material sobre cerca de ciento cincuenta ligas secretas, intentó dividirlas en tres categorías: las religiosas; las democráticas y patrióticas (incluyendo entre éstas a las ligas deportivas, los clubes militares, etc.) y las criminales y pervertidas. En el último grupo entran las terroríficas y bárbaras sociedades secretas, como la de los hombres-leopardo, que no hace mucho tiempo (unos treinta años antes de nuestro siglo) cometía misteriosos asesinatos en muchas regiones de África occidental. Pero también estas ligas terroristas practicaban ritos mágico-religiosos, incluyendo los sacrificios humanos. Según los datos de Butt-Thompson, la actividad de esas ligas, cuyos dirigentes tenían interés en conservar sus antiguos privilegios tribales, estaba orientada a combatir toda innovación, toda reforma más o menos progresista.

El culto de los jefes

Una de las más típicas formas de la religión de los pueblos africanos —el culto de los jefes sagrados— responde perfectamente a la etapa de formación de la primera sociedad de clases, estadio en que se hallaban muchos pueblos del continente.

El culto de los jefes (reyes) se manifiesta en África en formas muy variadas: el jefe desempeña funciones de sacerdote o hechicero; se le atribuyen aptitudes sobrenaturales y se lo venera; los jefes muertos son objeto de culto. Por otra parte, se puede distinguir aproximadamente dos estadios de desarrollo del culto de los jefes, y que corresponden a las etapas de transición, del régimen social preclasista, al del régimen social de clase; en la primera etapa, el jefe desempeña el papel de un funcionario de la comunidad, por cuyo bienestar responde; sus cualidades "sobrenaturales" sirven a este fin; en cambio, en la segunda etapa el jefe no es una persona responsable ante nadie, es un déspota-soberano, y su "divinidad" es sólo un medio para reforzar su poder y glorificar su personalidad.

Los ejemplos de los jefes-sacerdote sagrados son muy numerosos: están descritos en la *Rama dorada* de Frazer. He aquí algunos de estos ejemplos, que corresponden a la primera etapa, "democrática", del culto de los jefes.

Cerca del Cabo Padrón (Baja Guinea) vivía solitario en el bosque el rey-sacerdote Kukulu. No podía aproximarse a mujer alguna ni abandonar la casa. Más aun, estaba obligado a permanecer sentado en su trono; inclusive dormía en esa posición, pues se creía que si se acostaba, se detendrían los vientos y los barcos no podrían navegar. Dependía de su conducta el estado atmosférico general.

Según las tradiciones respetadas en Loango, cuanto más poderoso era el rey, tantos más tabús se veía obligado a obedecer. Regulaban todas sus acciones: sus comidas, sus paseos, su sueño, etc. No sólo el rey, también su heredero estaba obligado desde su infancia a semejantes prohibiciones, las que aumentaban a medida que crecía.

Existen no menos ejemplos de temor supersticioso al jefe. Los cazembe de Angola consideraban a su jefe tan sagrado, que nadie podía rozarlo sin morir en el acto; para salvarse se había ideado una complicada ceremonia.

Tal era el miedo supersticioso que inspiraba el jefe sagrado, que su nombre era tabú: nadie tenía derecho a pronunciarlo. Con más frecuencia aun se tabuaba el nombre de los jefes muertos.

De las capacidades sobrenaturales que se atribuían a los jefes, la más importante para el pueblo era la aptitud de atraer la lluvia, necesaria para las labores agrícolas. En Ukusum (al sur del lago Victoria), una de las principales obligaciones del jefe residía en asegurar la lluvia a sus súbditos; en caso de una prolongada sequía, se echaba al jefe por negligente. La misma obligación estaba a cargo del jefe de Loango: todos los

años, en el mes de diciembre, lo visitaban sus súbditos y le rogaban que "hiciera llover"; él cumplía el rito adecuado, lanzando al aire una flecha. Los jefes del pueblo wanbugwe, de África oriental, también eran "hacedores de lluvia"; poseían mucho ganado, que habían adquirido en calidad de pago natural por los ritos de atraer la lluvia. Situación similar se observaba entre los wanioros (Uganda), como asimismo en varios pueblos del Nilo.

El hecho de que en muchos pueblos africanos los jefes fueran considerados los amos de los fenómenos naturales y atmosféricos, hizo surgir la creencia de que sólo un hombre joven, físicamente vigoroso y sano, podría ser el jefe, ya que un anciano enfermo no podría cumplir deberes tan importantes. Esto motivó la costumbre, practicada en muchos pueblos, de privar del poder, o inclusive matar al jefe físicamente debilitado o envejecido; a veces esto se hacía cuando alcanzaba una edad determinada. Así, los shilluk (Alto Nilo), que respetaban en grado sumo a sus jefes, no les permitían, sin embargo envejecer ni perder la salud, por temor de que el ganado dejara de multiplicarse, la cosecha se pudriera en los campos, y la gente enfermara o muriera con mayor frecuencia. Por consiguiente, a la menor señal de debilitamiento (de lo que se enteraban antes que nadie sus numerosas esposas), los súbditos mataban al jefe, lo que no les impedía rendir luego honores divinos a su espíritu. Una costumbre similar tenía el pueblo dinka, aledaño, donde los jefes eran ante todos "hacedores de lluvia"; allí el propio jefe, no bien advertía los primeros síntomas de vejez o debilitamiento, decía a sus hijos que le había llegado la hora de morir; su deseo era obedecido.[14]

De manera que en esta etapa de desarrollo —la etapa de la democracia militar—, las costumbres y creencias vinculadas con el culto de los jefes, aun cuando significaban una gran honra para éstos, eran con frecuencia, una carga muy pesada, e inclusive una amenaza directa para la propia vida. Por lo tanto nada tiene de asombroso el hecho de que, cuando decayeron las tradiciones democráticas comunales y se consolidó el poder de los jefes, éstos se rebelaron contra las antiguas costumbres. He aquí un ejemplo. En la década del setenta del siglo XVIII, el soberano del pequeño reino de Eyeo (Oyo) se opuso resueltamente a "reposar de sus fatigas", propuesta que le hicieron sus cortesanos (que le insinuaban un suicidio), y declaró que, por el contrario, se proponía seguir trabajando por el bien de sus súbditos. Éstos, indignados, se insurreccionaron contra el rey, pero fueron derrotados; el soberano innovador implantó un nuevo orden de sucesión del trono, y derogó tan penosa costumbre. Sin embargo ésta resultó tener mucha vitalidad, y de acuerdo con ciertas informaciones, todavía no había sido olvidada cien años más tarde, en la década 80 del siglo XIX.[15]

[14] Véase J. Frazer, *La rama dorada*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México. *(Ed.)*

[15] Frazer, ob. cit. *(Ed.)*

En los Estados despóticos de la costa de Guinea, de la región de los Lagos y de otras zonas de África, los reyes, aun cuando sufrían a menudo restricciones impuestas por el ritual y una rigurosa etiqueta (también de origen ritual), en la mayoría de los casos ya no abandonaban prematuramente la vida en aras de una tradición supersticiosa. El rey por lo general se consideraba sagrado y se rendían a su persona los honores de divinidad viviente. Según algunos observadores, el rey de Benin (Estado de la cuenca del Níger) era considerado fetiche, el principal objeto de adoración; ocupaba una posición "más elevada que la del Papa en la Europa católica, porque era, no sólo el sustituto de Dios en la tierra, sino Dios mismo, al que sus súbditos obedecían y veneraban como tal". Las estatuas de bronce del rey y de su esposa se colocaban sobre el altar de los antepasados, en el palacio, y allí se los reverenciaba.[16]

En cuanto a los jefes y reyes muertos, eran en toda África objeto de culto tribal o general, probablemente el más importante. El culto estaba estrechamente ligado con el que rendía el clan y la familia a sus antepasados (con la diferencia de que el primero era público y el segundo, privado, doméstico). Al mismo tiempo, constituía un todo con el culto de los jefes vivientes.

En las tribus organizadas democráticamente, el culto de los antepasados del jefe consistía en los habituales sacrificios y plegarias, lo mismo que el rito de veneración de los antepasados clánicos y familiares. Así sucedía entre los herero, los thonga, los zulúes, y muchos otros pueblos. Pero en los Estados despóticos, el culto de los jefes muertos adquiría, además, formas más imponentes y crueles. A menudo, tanto en los funerales del jefe como en las ceremonias periódicas de recordación, u otras, se ofrendaban sacrificios humanos. Se sacrificaba a los esclavos o a los criminales condenados; era esta una forma de pena capital. En el mencionado Benin existía la costumbre de enterrar, junto con el rey, los cuerpos de los sirvientes sacrificados, como asimismo al de sus dignatarios más cercanos. En los banquetes fúnebres se ofrendaban sacrificios humanos aun más abundantes; según antiguos testimonios, entre cuatrocientas y quinientas personas, por vez. Cuando no alcanzaban los condenados, a los que se retenía en las cárceles especialmente para el caso, se apoderaban de las personas libres, inocentes de toda culpa. En algunos pueblos de África occidental, estos hombres sacrificados en el banquete fúnebre del rey muerto, se consideraban mensajeros enviados al mundo de ultratumba para comunicar al soberano muerto que en su reino todo marchaba bien. El significado objetivo de esta práctica terrorista, radicaba en que semejantes tradiciones y creencias religiosas contribuían a afianzar el poder de los jefes, que se consideraban separados de la comunidad y colocados encima de ésta como una fuerza compulsiva.

[16] Véase B. Sharévskaia, "La religión del antiguo Benin", *Anuario del museo de historia de la religión y del ateísmo*, ed. rusa, 1957, t. I, págs. 198-199.

El culto del dios tribal

Los cultos, tanto en vida como después de muertos, de los jefes y reyes, constituyeron la forma más importante del culto tribal entre los pueblos de África; esta forma alcanzó tal desarrollo que hizo que pasara a un plano secundario otra manifestación de culto tribal, la de la veneración de los dioses.

Las ideas que tienen acerca de los dioses los pueblos africanos son muy variadas; es difícil resumirlas en un sistema; además, sus raíces no siempre aparecen claras. Tampoco es fácil advertir la relación existente entre la imagen del dios y el culto que se le rinde.

Casi todos los pueblos conocen la figura mitológica del dios celestial (a menudo existe, además de éste, un dios subterráneo, un dios marino, etc.). Entre los bantú del noroeste, el nombre es casi igual en todas las tribus: Nyambi, Yambe, Ndyambi, Szambe, Zambe, etc. La etimología del nombre es dudosa; probablemente significa "aquél que crea o hace". En la parte sur de la cuenca del Congo, el nombre más frecuente del dios, es Kalungga. Entre los pueblos de África oriental, para denominar a dios se utilizan los términos: Mulungu, Lesa, Ngai (Engai), Kiumbe, y otros más. Algunos pueblos tienen varios nombres de dios, los cuales a veces designan a varias figuras, y otras veces a una sola.

Pero hay diferencia no sólo en los nombres, sino también en los rasgos típicos del dios. El africanista Herman Baumann ha recogido y estudiado abundante material sobre el tema.[17] Ocurre que en algunos casos predominan en la figura del dios rasgos humanos, los del creador del mundo; en otros, los de una divinidad atmosférica, que envía la lluvia y la tempestad; en algunos, simples personificaciones del cielo. Pero casi en ningún caso este ser celestial es objeto de culto; lo recuerdan rara vez, y todavía más raramente le dirigen oraciones o ruegos. "Los herero [pueblo de África sudoccidental. *S. T.*] conocen al dios del cielo y de la tierra —escribió el misionero Jrle—, pero no lo veneran."[18] Lo mismo puede decirse de la mayoría de los pueblos africanos. Inclusive cuando la idea acerca de Dios se relaciona de alguna manera con la lluvia (tan necesaria a los hombres y al ganado), dirigen a éste sus plegarias implorando lluvia, sólo en los casos más extremos, cuando no reciben ayuda de los antepasados —objeto común de culto.

Casi en todas partes reina la convicción que, si bien Dios ha creado la tierra e instalado en ella al hombre, desde aquel entonces no interviene en absoluto en los problemas humanos, ni para ayudar, ni para perjudicar, y por tanto, es inútil molestarlo con pedidos. Es el así llamado *deus otiotus* (dios ocioso). Por lo demás, en algunas tribus lo toman como objeto de anécdotas y relatos frívolos poco respetuosos.

[17] H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlín, 1936.

[18] J. Jrle, *Die Herero*, Gütersloh, 1906, pág. 72.

El problema de la relación existente entre la figura del dios celestial y el culto de los antepasados, es muy complejo. Si fuera cierta la teoría manista de Spencer y sus adeptos (es decir, que Dios es el antepasado divinizado), precisamente en África, donde el culto de los antepasados se ha difundido por doquier, se podría demostrar esta teoría con hechos. Pero en realidad, es casi imposible citar tales hechos. En la gran mayoría de los casos, especialmente en África central y occidental, no se observa relación alguna entre la idea del dios celestial y la imagen de los antepasados. Sólo en algunos pueblos de Sudáfrica y África oriental, donde el semblante del dios celestial se distingue por una particular complejidad, se mezclan con él ciertos elementos manistas. Así, los zulúes creen en el dios celestial Unkulunkulu (Spencer citó este ejemplo); se trata del que creó al hombre y los demás objetos de la tierra; pero, por otra parte, es también el antepasado del pueblo zulú. Su nombre, evidentemente, es un epíteto y significa "grande, grande" (la repetición de la raíz "kulu", o sea, grande).[19] Sin embargo, a juicio de los investigadores modernos, unkulunkulu era al principio sólo un antepasado mítico y un héroe cultural, y únicamente más tarde —en parte, debido a la influencia indirecta de los misioneros cristianos— su figura sustituyó a la del antiguo dios celestial, Umwelinkanga.[20] Entre los pueblos bantú del Este (yao, chiwabo, makúa, etc.) existe un concepto religioso bastante difuso, designado con el nombre Mulungu (la palabra significa viejo, grande); se lo aplica al dios celestial que envía la lluvia, a los espíritus de los antepasados, y en general al mundo de más allá. Pero hay razones para pensar que este nombre, Mulungu, se difundió allí hace relativamente poco tiempo, eliminando a los de los dioses celestiales más antiguos, que no estaban relacionados en absoluto con los antepasados.[21]

No es fácil descubrir el vínculo que existe entre los dioses celestiales africanos y las ceremonias de iniciación de adolescentes, porque el sistema de éstas ha sido muy modificado en ese continente. Disponemos de datos sumamente exiguos. Se sabe que en el pueblo ewe (sur de Togo), la circuncisión de los varones (y la operación análoga de las niñas) se vinculaba con el culto de la divinidad Legba, pero no era considerado obligatorio, sino algo privado.[22]

Sólo en pocos pueblos el dios celestial se convirtió en objeto de genuina veneración religiosa, y ello ocurrió en los lugares donde existieron firmes uniones tribales e intertribales, y donde las guerras de conquista entre las tribus fueron fenómenos frecuentes. Allí el dios celestial se trasformó en dios-guerrero tribal. Pueden servir como ejemplo de ello los masai de África oriental, un pueblo belicoso, que veneraba al dios-guerrero Engai (al mismo tiempo, divinidad celestial de la lluvia). Los masai creían que

[19] Briant, págs. 37, 39, 41, 53-54.
[20] Baumann, pág. 25.
[21] Ibíd. págs. 62-63.
[22] C. Garnier et Fralon, *Le fétichisme en Afrique noire*, París, 1951, págs. 70, 83.

Engai les había permitido atacar a sus vecinos con fines de saqueo, robarles el ganado y otras cosas; los guerreros le dirigían oraciones durante la campaña y después de regresar con el botín (una oración de gracias): es cierto que las mujeres también elevaban plegarias a Engai.[23]

Otro ejemplo lo ofrecen las tribus de la Costa de Oro (hoy, Ghana). Allí existían dos uniones tribales, una en el sur y otra en el norte; la primera veneraba a dios Bobowissi, la segunda a Tando. Ambas imágenes son complejas, pero se advierten claramente en ambas, rasgos que revelan las relaciones entre las tribus y las guerras. Se les rezaba antes de iniciar las campañas militares. Las tribus que abandonaban la unión norteña (encabezada por la tribu achanti), dejaban de adorar al dios Tando y abrazaban el culto de Bobowissi. Cuando los ingleses derrotaron a los achanti, en la década del 70 del siglo XIX, el prestigio del dios Tando, que no supo defender a su pueblo se quebrantó.[24]

Además del dios celestial, en los pueblos de África oriental, especialmente en los ganaderos, semisedentarios, fueron objeto de culto general las cumbres de las montañas. Por ejemplo, los jaggos reverenciaban el Kilimanjaro, que domina la región.

Mitología

Algunas personas consideran pobre la mitología de los pueblos africanos, en comparación con la de Oceanía y América. Pero esto no es del todo exacto.

La mitología africana es solamente un poco más uniforme; en ella Dios figura con mayor frecuencia como creador de todas las cosas. En África existen pocos mitos cosmogónicos, la mayoría son antropogónicos. La tierra y el cielo, según los mitos, existieron siempre. De acuerdo con algunos de ellos la primera había sido blanda o había estado desierta; en ella no había agua ni animales y reinaban las tinieblas. Hay muchos mitos acerca del origen del agua; en ellos se dice que estaba guardada por cierta anciana o por un animal, y que el héroe del mito la robó para los hombres. Existen también mitos sobre el origen de los animales. En cuanto a los de carácter antropogónico son muy variados: según unos, los hombres fueron creados por un dios (creados de arcilla, de madera, etc.); según otros, los primeros hombres bajaron del cielo (fueron bajados por el dios); en otros, en cambio, se hace aparecer a los primeros hombres del interior de la tierra, de las cuevas y las rocas. Existen mitos que relatan el nacimiento sobrenatural de los primeros hombres, salidos de las caderas o las rodillas de sus antepasados míticos, o bien, de árboles.

Son numerosos los que se refieren al origen de la muerte. Lo más a menudo, giran en torno de una "noticia falsa": dios envía desde el cielo un mensajero a los hombres (algún animal), para avisarles que van

[23] M. Marken, *Die Masai*, Berlín, 1904, págs. 199-200.
[24] Ellis, págs. 22-23.

a morir, y luego recobrar la vida; pero el mensajero se retarda por alguna razón, y los hombres reciben otro aviso (a través de otro animal); esta vez, les dice que morirán para siempre. Según otro motivo mitológico, menos difundido, los hombres se convirtieron en mortales, en castigo por haberse dormido, cuando Dios les prometió la inmortalidad si se mantenían despiertos; este mito nació de una evidente analogía entre el sueño y la muerte. Entre los motivos mitológicos figuran los que se refieren a castigos, y otros más arcaicos aun, como la analogía con la luna, con la serpiente que cambia de piel, etc.

Ciertos mitos hablan de una catástrofe universal; por ejemplo, del diluvio (aunque existe en la literatura la errónea opinión de que los pueblos de África no conocieron este mito), o de un incendio universal. Existen mitos sobre el origen del fuego, de los animales domésticos y de las plantas de cultivo.[25]

Las religiones de los pueblos del norte y noreste de Africa. Difusión del islamismo y del cristianismo

Los pueblos del norte y del noreste de África —desde Marruecos hasta Egipto y Etiopía— alcanzaron desde hace mucho tiempo el nivel de desarrollo social más alto que la población del resto del continente. Se formaron allí las civilizaciones más antiguas de mundo, basadas en la agricultura y la ganadería. Los recientes descubrimientos (1956-1957) hechos por el arqueólogo francés Henry Loth en la región de la meseta de Tasili, demuestran que allí, en pleno corazón del Sahara, que varios milenios antes de nuestra era fue una región fértil y bien irrigada, había florecido una cultura elevada; sus monumentos —magníficos frescos rupestres— han sido bien estudiados.[26] La gran civilización egipcia, vinculada en su origen con la cultura, todavía neolítica, del Sáhara, fue la civilización más temprana del Mediterráneo, y floreció en un Estado poderoso, que más tarde influyó en la formación de la antigua cultura griega. Más al occidente de Egipto, dentro de las fronteras de Libia, Túnez, Argelia y Marruecos de hoy, existieron los Estados esclavistas de Cartago, Numidia y Mauritania.

Es obvio señalar que las religiones de los pueblos de África del norte han rebasado hace ya mucho la etapa de los cultos tribales, los que se han convertido en religiones de tipo clasista, y conservan únicamente resabios de las creencias más primitivas. Hablaremos en otro lugar de la religión del Egipto antiguo (véase el cap. 16). El mismo Egipto fue uno de los centros de donde surgió el cristianismo (siglos I-II), el que muy pronto (siglos II-IV) debía consolidarse en toda África del norte. Pero en

[25] Véase H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlín, 1936; "Aura Poku", *Mitos, cuentos y fábulas del pueblo baule*, Moscú, 1960.

[26] H. Loth, *En búsqueda de los frescos de Tasili*, Moscú, 1962.

los siglos VII-VIII el cristianismo fue sustituido casi íntegramente por el islamismo, y se mantuvo sólo en Etiopía y entre los coptos de Egipto. La parte norte, árabe, del continente se convirtió en una de las más importantes regiones del mundo donde se profesaba la religión musulmana.

El islamismo y el cristianismo penetraron gradualmente también en las regiones más aisladas de África negra. La propagación del islamismo al sur del Sahara, que se inició ya en el siglo XI, era apoyada por las clases gobernantes y por las dinastías reales de los Estados sudaneses: Malí, Ghana, Sonrai y otros. Se procuraba convertir la población a la nueva religión, tanto por medio de la conquista directa, como por medio de los comerciantes árabes, y los predicadores viajeros, los *marabú*. Durante largo tiempo la difusión del islamismo no llegó más allá de las secas y áridas regiones del Sudán, sin alcanzar la zona tropical boscosa, donde se conservaban las formas aborígenes de vida social y las religiones locales. Pero terminadas las guerras feudales de la Edad Media, y ampliadas las relaciones comerciales, el islamismo empezó a penetrar también en las zonas tropicales de las costas de Guinea.

Por otra parte, el islamismo se propagó a lo largo de las costas orientales de África y también a lo largo del curso superior del Nilo, hacia el Sudán oriental (por medio de los comerciantes y predicadores árabes, o swahilis). Al penetrar en los pueblos de África tropical que conservaban su régimen clánico-tribal, el islamismo se modificó mucho, teniendo que adaptarse a las condiciones locales. A menudo la población asimilaba sólo la forma exterior de la religión musulmana, sus ritos más sencillos, pero guardaba sus antiguas creencias; algunas veces, el principal objeto de veneración no era Allah y su profeta, sino el santo local, el marabú, que había sustituido al antiguo jefe-sacerdote sagrado. Surgieron hermandades musulmanas, muy poco diferentes de las ligas secretas paganas de la localidad. Aparecieron nuevas sectas, semimusulmanas, semipaganas.

Actualmente el islamismo es considerado religión predominante (exceptuando los países de África del Norte), aunque sea nominalmente, en Mauritania, Senegal, la República de Guinea, Malí, la parte norte de Nigeria, la República Centroafricana, Chad, Sudán y Somalía.

El cristianismo empezó a penetrar en el corazón del continente africano mucho más tarde. Lo difundían entre la población nativa exclusivamente los misioneros católicos y protestantes, cosa que, por lo demás, hicieron con eficacia, sólo a partir del siglo XIX. Los misioneros, con frecuencia desbrozaban el camino a los colonizadores, quienes se apoderaban de la tierra africana. Mientras el islamismo se propagaba desde el norte, el cristianismo le iba al encuentro desde el sur. Sin embargo, conspiraba contra el éxito del cristianismo, tanto la rivalidad política de las potencias como la hostilidad entre las diferentes confesiones religiosas: católicos, presbiterianos, anglicanos, metodistas, babtistas, etc., se disputaban la grey recientemente convertida. Y aun cuando algunos misioneros procuraban ser útiles a los nativos (los curaban, les enseñaban a leer y escribir, combatían la esclavitud, etc.) la población, en la mayoría de los casos, aceptaba de mala gana la nueva fe; les resultaba incomprensible,

pero en cambio advertían muy bien que estaba vinculada con la opresión colonialista. Solamente donde quedaba destruido el antiguo régimen clánico-tribal, los nativos dejaban de resistirse al bautismo, esperando hallar alguna protección en la iglesia. Actualmente la población cristiana constituye la mayoría sólo en Sudáfrica, Uganda, sur de Camerún y las comarcas costeras de Liberia.

Los misioneros cristianos, que en el pasado combatían fanáticamente las tradiciones y costumbres locales, calificándolas de "paganas" y "diabólicas", procuran hoy adaptar la religión cristiana a los moldes locales, hacerla más aceptable para la población. Ha sido reforzada la preparación de cuadros de predicadores y curas nativos. En 1939 aparecen por primera vez dos obispos católicos negros; en 1960 el papa otorgó el rango de cardenal a Lorian Rugambwu, un negro de Tanganyka.

La influencia recíproca del cristianismo y las religiones locales promovió la aparición de sectas singulares, movimientos proféticos y cultos cristiano-paganos reformados. A la cabeza de las iglesias de nueva revelación se ponen los profetas, a quienes los creyentes atribuyen aptitudes sobrenaturales. En estos movimientos religiosos se refleja a menudo la protesta espontánea de las masas contra el yugo colonialista. Algunas nuevas sectas fueron simplemente formas de expresión del movimiento de liberación nacional. Tal, por ejemplo, la secta de partidarios de Simon Kimbangu, en el ex Congo belga (1921), la secta de André Matswa, en el ex Congo francés[27], y en parte, el famoso movimiento Mau-Mau, de Kenya, que contienen también cierto elemento religioso.

Según datos de 1954, en los países de África situados al sur del Sahara se contaban cerca de veinte millones de cristianos, alrededor de veinticinco millones de musulmanes y aproximadamente setenta y tres millones de paganos, es decir, partidarios de los antiguos cultos tribales.

[27] B. Sharevskaia, "El movimiento religioso-político anticolonialista del Bajo Congo". Del libro *Los pueblos de Asia y África*, 6ª edición, Moscú, 1962.

CAPÍTULO VII

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE ASIA SEPTENTRIONAL

Entre los pueblos de Asia septentrional (Siberia, Lejano Oriente), se conservaron hasta hace poco las formas arcaicas de la vida social, y por consiguiente, también de la religión. Se debe eso al hecho de que las condiciones de desarrollo de los pueblos norasiáticos fueron muy desfavorables. Aún actualmente, amplias extensiones del extremo Norte tienen una población muy escasa y dispersa. La lejanía de los focos de civilización elevada también contribuía a mantener estancadas las formas de vivir. Todo ello repercutió especialmente en la población del Norte ártico y subártico ("los pequeños pueblos del Norte"); estos son los pueblos paleasiáticos: los intelmenos, koriakos, chukchas, yukaguiros y guiliakos; los pueblos tungu-so-manchurianos: evenkos, lamutos, nanai, ulchas y otros; los pueblos de familia idiomática samoyeda: nentsi, tavguios y selunos; los de los idiomas ugrios: jantas y los mansi; y los ketas del Yenisei, un pueblo de origen incierto por el momento. Todos ellos conservan la economía basada principalmente en la caza y la pesca; se mantuvieron entre ellos durante mucho tiempo las relaciones patriarcales-clánicas, con resabios del clan matriarcal.

Sólo para los pueblos del sur de Siberia —los del Altai, los jakasos, tuvinos y buriatos— las condiciones históricas tuvieron un cariz más favorable, pues la naturaleza de allí es menos severa y se hallan cerca de países cultos: Irán y China. Estos pueblos desarrollaron formas más progresistas de economía: la ganadería y, en algunas partes, la agricultura; surgieron las formas primarias de relaciones de clase (patriarcales-feudales). Los yakutos, aún cuando viven más al norte, pueden considerarse próximos a este grupo.

El shamanismo

Antes de que hubiesen penetrado en Siberia el cristianismo, el islamismo y el budismo (entre los siglos XVI y XVII), se habían mantenido allí, por un período relativamente largo, las formas originales de creencias; por lo común, se las calificaba sumariamente de shamanismo. En efecto, el shamanismo constituía la forma predominante de religión en casi todos los

El shaman de los jantas, con pandereta.

pueblos de Siberia, pero no la única, sin embargo, tal como lo veremos a continuación.

La palabra "shaman" pertenece al idioma *tungús* (*shaman, saman*, hombre exitado, frenético). Más tarde se propagó, a través de los rusos, por toda Siberia y luego (en el siglo XVIII) penetró en los idiomas de Europa occidental y se convirtió en un término científico internacional. Otros pueblos de Siberia nombran a sus shamanes de diferentes maneras: los pueblos de idiomas turcomanos del sur de Siberia los llaman *kam* (de ahí el verbo "kamlat", que se incorporó al idioma ruso); los buriatos: *bo*; los yakutos: *oyuun*; los mentsi: *tadibey*; los ketas: *senin*; los yukaguiros: *alma*, etc. Pero, pese a los diferentes nombres y de algunos rasgos, los fenómenos shamánicos son muy similares en casi todos los pueblos.

Lo más generalizado en el shamanismo, en tanto que una forma de religión, es la creencia de que unos hombres especiales, los shamanes, poseen la sobrenatural capacidad de entrar en directa comunicación con los espíritus, mediante un estado de frenesí autoprovocado.

El procedimiento habitual del shamán es el llamado "kamlánie" (shamanismo, ritual shamánico), que se realiza del siguiente modo: el shamán, se pone en estado de éxtasis por medio de canto, golpes de pandereta, danza u otros métodos. La gente cree que en estos momentos el alma del shamán viaja al reino de los espíritus, donde se comunica con éstos, ya sea para hablar, ya sea para luchar contra ellos. Se supone también que a veces los espíritus vienen ellos mismos, respondiendo al llamado del shamán, entran en su cuerpo o en su pandereta, y hablan por su boca. La sesión shamánica tiene lugar generalmente por la noche, dura varias horas y deja al shamán completamente agotado y necesitado de reposo.

El propósito de la sesión shamánica es, por lo común, curar a un enfermo; pero en muchos pueblos los shamanes son considerados, además, profetas, adivinan el sitio de objetos o animales perdidos, auguran el éxito en la caza, efectúan el ritual de los sepelios, etc. Anteriormente, el prestigio de los shamanes era muy grande en todos los pueblos, pero mezclado con temor supersticioso hacia ellos.

Las creencias animistas shamánicas

Una particularidad obligatoria del shamanismo es la fe en los espíritus; sin ésta, el shamanismo no existe. Dichos espíritus son numerosos y variados; los hay zoomórficos y antropomórficos. En la multitud de los espíritus, cada shamán considera el más importante a uno: su espíritu protector personal, al que él sirve; y los shamanistas creen que el propio espíritu elige al shamán que desea para este servicio. Se considera que semejante elegido de los espíritus no puede rehusar la "vocación" shamanista, y a veces la acepta contra su voluntad. Lo más frecuente es que tal "vocación" se manifieste en la edad de la pubertad: el muchacho se enferma, a veces parece como trastornado (todo lo cual se interpreta como el "llamado" del espíritu). A veces el espíritu se aparece al futuro shamán

en sueños. Antes de abrazar la profesión de shamán, los espíritus "atormentan" al candidato, hasta casi causarle la muerte.

Algunos pueblos (en particular, los nanai) creen que el espíritu protector del shamán es un ser de sexo opuesto: para el shamán es la "esposa celestial", para la shamana, el "marido celestial"; en estos casos, las relaciones entre el shamán y su espíritu protector se consideran relaciones matrimoniales.

Los buriatos denominaban el "don", o la "vocación" shamánica con la palabra *utje (utja)* o sea, raíz shamánica; se trataba de cierta herencia misteriosa que el shamán recibió de sus antepasados.

Además del espíritu protector, cada shamán tiene espíritus protectores que constituyen su fuerza. Se cree que se los concede su espíritu protector. Si el shamán sirve a este último, en cambio los espíritus auxiliares le sirven a él; cumplen sus encargos, le ayudan a combatir los espíritus enemigos y a conocer lo que está oculto para otros hombres. Cuanto más fuerte es el shamán, tanto mayor es el número de sus auxiliares.

Los shamanistas consideran casi siempre malévolos, hostiles al hombre, causantes de enfermedades, etc., a los demás espíritus, que se suponen pueblan densamente al mundo. La tarea del shamán radica en combatirlos, o bien en sobornarlos con promesas y sacrificios. Los shamanes exigían continuamente sacrificios, casi siempre sangrientos, a quienes recurrían a sus servicios, lo que resultaba muy ruinoso para los shamanitas; cuando su enfermedad se prolongaba perdían todo su ganado, que debían sacrificar a los espíritus, tal como se lo exigía el shamán, y se convertían en indigentes. La fe en los espíritus malignos, que rodean al hombre y lo amenazan constantemente, reflejan el miedo a la naturaleza áspera, a las enfermedades y otras desgracias.

Citemos como ejemplo las creencias de los chukchas. Ellos atribuían la enfermedad y otros infortunios a los espíritus maléficos, los *kélet* (en singular, *kéli*). Estos kélet cazan incansablemente las almas y los cuerpos de los hombres y los devoran. Son invisibles, pero se los imagina semejantes a extraños animales o a gigantes de terrible aspecto. Sólo puede combatirlos el shamán, a quien los espíritus temen tanto, como los hombres simples temen a los espíritus. Un shamán chukcha le dijo al investigador V. Bogoraz: "Estamos cercados de enemigos. Los espíritus invisibles nos rondan todo el tiempo con las fauces abiertas. Nosotros reverenciamos y ofrendamos dones a diestra y siniestra, pidiendo protección a unos, pagando el rescate a otros, y nada recibimos de balde" [1].

El shamanismo y las enfermedades nerviosas

El shamanismo tiene una estrecha vinculación con las enfermedades nerviosas, especialmente con las que se propagan en los pueblos norteños, por ejemplo, la histeria ártica (*menerik*, como lo llaman los yakutos),

[1] V. Bogoraz, *Los chukchas*. II parte, pág. 14. Leningrado, 1939.

semejante a la epilepsia. Los shamanes son casi sin excepción hombres de nervios anormales, que padecen ataques. Ya dijimos que la predisposición al oficio de shamán empieza a menudo por una enfermedad nerviosa. Bogoraz escribió al respecto: "lo más frecuente es que los shamanes se recluten entre la gente nerviosa, fácilmente excitable. Todos los shamanes chukchas que tuve oportunidad de conocer se excitaban con suma facilidad por cualquier motivo. Muchos eran casi histéricos y algunos, literalmente semidementes" [2].

La mayoría abrumadora de testimonios de los más serios investigadores dice que los shamanes creían en los espíritus y en sus propias aptitudes extraordinarias. Muchos de ellos se sentían hartos de su profesión, pero tenían miedo de renunciar, miedo de que los espíritus los torturasen. No obstante, eso no les impedía engañar deliberadamente a quienes los rodeaban, exhibiendo toda clase de trucos, para subyugar más aún la imaginación de los presentes. El shamán recurría a menudo a la ventriloquía, o se ataba a escondidas al vientre una vejiga llena de sangre, y luego se apuñalaba simulando estar herido y desangrándose. Los observadores señalaron muchas veces que los shamanes, hallándose durante la sesión en trance histérico, pueden, en efecto realizar actos insólitos, que un hombre en estado normal no es capaz de ejecutar, por ejemplo, saltar hasta una altura extraordinaria, librarse de ataduras o hablar un idioma "desconocido". Todo eso inspira aun más el temor supersticioso de los espectadores.

Los atributos del shamanismo

Constituyen los atributos corrientes del ritual shamánico un traje especial a menudo con colgantes de hierro que produce ruido cuando el shamán danza, algunas veces usa corona, u otro tocado raro, un cayado y, particularmente, una pandereta con matraca. Todos estos objetos parecen ser señales de la dignidad del shamán, y al mismo tiempo, se les atribuye un significado sobrenatural o simbólico. Al ponerse su traje ritual, el shamán se convierte en un pájaro o en un reno; su pandereta es un caballo de montar, su venado, su toro, etc. Cada detalle de su vestimenta, cada colgajo o bordado se refieren a un espíritu, la pintura de la pandereta tiene una significación mitológica.

Los atributos materiales del shamanismo son diferentes en distintos pueblos. Por ejemplo, hay diversos tipos de pandereta; los shamanes del Lejano Oriente las usan livianas y de bordes angostos; los de las demás regiones, pesadas y de bordes anchos pero nuevamente distintas en cuanto a los demás detalles: ovales en Siberia oriental y redondas en Siberia occidental. Existen panderetas pintadas (por ejemplo en los pueblos del Altai) y sin pintar.

[2] V. Bogaraz, Idem, pág. 107.

El carácter hereditario y sucesorio del shamanismo

En la mayor parte de los pueblos la profesión del shamán era en cierto sentido, hereditaria: generalmente sólo podía convertirse en shamán quien tuvo uno o varios en su clan. A menudo, el espíritu de un antepasado shamán se constituía en protector del joven shamán. No cabe duda de que este fenómeno está vinculado con la predisposición hereditaria a las enfermedades nerviosas.

En la mayoría de los pueblos el aspirante a shamán hacía un largo aprendizaje de su profesión, estudiando con viejos y competentes shamanes. A veces se iniciaba como ayudante del viejo shamán en una sesión, con lo que se lograba la continuidad y la firmeza de la tradición shamánica, pues se trasmitían los mismos procedimientos del ritual, iguales creencias.

Las etapas de desarrollo del shamanismo

Nos hemos referido a los rasgos típicos del shamanismo, comunes a los pueblos de Asia Septentrional. Pero, puesto que estos pueblos se hallaban en diferentes fases del desarrollo histórico, las creencias y ritos shamánicos de alguno de ellos eran bastante primitivos y arcaicos, y bastante complejos los de los otros.

La forma más primaria del shamanismo se ha observado en el siglo XVIII, entre los itelmenos de Kamchatka, que en aquel entonces tenían todavía una estructura social muy arcaica, con rasgos del clan matriarcal. Según datos probados por S. Krasheninnikov y G. Steller, los itelmenos no tenían verdaderos shamanes profesionales; con frecuencia, desempeñaban este oficio las mujeres, especialmente las de edad madura. V. Bogoraz calificó esta fase primaria del shamanismo de "ejercicio global" de shamanismo. Algunos rasgos de esta fase primaria podían hallarse también entre los chukchas; los shamanes profesionales de este pueblo se diferenciaban apenas de hombres comunes, no usaban trajes especiales y su pandereta no era del tipo shamánico particular, sino como las que tiene toda familia chukcha (la usan durante los ritos familiares, golpeándola por turno cada miembro de la familia).

La siguiente etapa o variedad del shamanismo es el shamanismo clánico. Ahí el shamán no es todavía un profesional, sino un servidor del culto clánico; cada clan tiene un culto propio. Este shamanismo clánico existió en el pasado entre los yukaguiros, que dicho sea de paso, tenían también un culto desarrollado de shamanes muertos; éstos últimos eran algo así como protectores del clan. Rastros del shamanismo clánico sobreviven también entre los evenkos, buriatos y algunos otros pueblos.

Constituye una etapa más elevada del desarrollo la variedad vastamente difundida de shamanismo: el shamanismo profesional, cuando el shamán es un especialista que vive de las ganancias de su profesión y sirve a cualquier cliente. Esta variedad predominaba en la mayoría de los pue-

blos siberianos. Pero en los pueblos más evolucionados de Siberia se podía observar las formas modificadas, o bien decadentes del shamanismo. Así, entre los buriatos el shamán se convirtió más bien en un sacerdote del culto clánico y tribal, que ya no realizaba las sesiones shamánicas tradicionales, sino que se limitaba a decir plegarias y ofrendar sacrificios. En los pueblos de Buriatia, Yakutia y Altai, el shamanismo se dividió en negro y blanco. El primero se asemejaba al culto shamánico habitual, pero el segundo constituía ya una adoración a ciertas divinidades luminosas; la idea misma de divinidades bondadosas, claras, diferentes de los espíritus malignos, surge relativamente tarde, como producto de condiciones más complejas de vida social. Dichas condiciones, y en particular, la incipiente diferenciación social, se reflejaron también en el hecho de que en el coro de los espíritus comienzan a destacar grandes dioses, y en el mundo de los espíritus se establece una jerarquía intrincada.

El shamanismo femenino

Al examinar las etapas de evolución del shamanismo, debemos prestar atención al destino muy característico del shamanismo femenino. Existen razones para creer que ha desempeñado un papel predominante en la fase primaria, en el período del señorío del clan matriarcal (al menos en los pueblos de Siberia), y que su importancia disminuyó más tarde. Ya mencionamos que los itelmenos tuvieron en el pasado reciente el shamanismo netamente femenino, "global". Entre los chukchas, se consideraban poderosos especialmente los shamanes de "sexo invertido", es decir, los hombres semejantes a mujeres, y viceversa. Los pueblos más evolucionados, donde predominaban las relaciones patriarcales-clánicas, o patriarcales-feudales, atribuían a las shamanas una fuerza inferior que a los shamanes. Pero no en todas partes. Entre los yakutos del norte, por ejemplo, las shamanas pasaban por más poderosas que sus colegas masculinos; allí mismo se podía hallar otros resabios del antiguo predominio del shamanismo femenino; por ejemplo, en el distrito de Kolimá, el shamán no podía oficiar con su traje profesional, sino con una vestimenta de mujer. Otro testimonio de la mayor antigüedad del shamanismo femenino es el hecho de que los pueblos de Yakutia, Buriatia y Altai-Sayanes tenían diferentes nombres para designar al shamán (oyuun, bo y kam, respectivamente), mientras que para la shamana hay uno solo en los tres grupos: *udagán*. Al parecer, la última es la palabra más antigua.

El culto de los herreros

Algunas veces se convertía en objeto de miedo supersticioso y respeto no sólo a los shamanes, sino también otros hombres descollantes de la comunidad. Entre los yakutos y buriatos los herreros ocupaban esta posición. Se creía que el herrero igualaba, o incluso superaba al shamán en su fuerza misteriosa. "El herrero y el shamán salen del mismo nido" —decían los

yakutos. Según creen los buriatos, el herrero puede matar al shamán (por medios sobrenaturales), pero el shamán no puede matar al herrero. Para los buriatos, los herreros se dividían en blancos y negros, igual que los shamanes. Se temía mucho a los herreros negros, pues existía la creencia de que podían devorar las almas de los hombres. Se consideraba fundador del oficio de herrero al herrero celestial Bozhintoi; también existían espíritus particulares del oficio de herrería.

Cultos clánicos y familiares

No obstante su vasta difusión entre los pueblos de Asia septentrional, el shamanismo no representaba el total de sus creencias, pues junto con él existían otras formas religiosas, en particular, los cultos clánicos y familiares de protectores. Sólo en algunos pueblos estos cultos se confundieron con el shamanismo, pero en la mayoría no se produjo tal mezcla.

Casi todos los pueblos siberianos practicaban el culto del fuego clánico y especialmente, del familiar, del hogar doméstico. Había prohibiciones supersticiosas con respecto al hogar: no se debía escupir en él, ni arrojar cosas impuras. Se ofrendaban al hogar pequeños sacrificios, rociándole gotas de leche, lanzando pedazos de alimento, etc. A veces le dirigían verdaderas plegarias, solicitándole protección. Es muy importante señalar que el culto del hogar doméstico estaba, casi en todas partes, en manos de las mujeres, lo que constituye una evidente supervivencia del régimen matriarcal-clánico. No es menos interesante observar que el fuego en sí, el hogar doméstico, se personificaba, en la mayoría de los pueblos, en una figura femenina: la vieja del fuego (los guiliakos), la madre del fuego (los nanai), la abuela (los evenkos), la madre-fuego (los del Altai), etc. Entre los evenkos, por ejemplo, la dueña de casa, antes de iniciar la comida familiar, arrojaba al hogar los trozos más sabrosos de alimentos, mientras decía: "Toma, come para que quedes harta, y danos caza, para que nos hartemos nosotros"[3]. Sólo los yakutos y los buriatos, que alcanzaron un nivel superior de desarrollo, personifican el hogar doméstico en una imagen masculina, de amo del fuego.

No se sabe si los chukchas y los koriakos personificaban el hogar. Pero también allí cada familia consideraba como objeto sagrado una especie de pedernal de madera, tallado en forma de figura humana; tenían otras figuras, a veces femeninas, de "guardianes" sagrados (los chukchas lo llamaban "mujer de madera").

Entre los jantas, mansí y selkupos, toda familia poseía asimismo su protector sagrado, generalmente en forma de muñeco de madera, con redondeles de plomo haciendo las veces de ojos. Los envolvían en trapos o trozos de piel, les rezaban y les ofrendaban sacrificios, porque los consideraban protectores de caza y pesca. Los nentsi también tenían protectores familiares, representados por bastas figuras humanas de madera, denominadas *jeg*.

[3] A. Anísimov, *La religión de los evenkos*, pág. 94. Moscú-Leningrado, 1958.

Las supervivencias del totemismo y el culto del oso

En algunos pueblos, los resabios del totemismo se fundieron con el culto clánico. Tal es probablemente el origen del conocido culto del oso, que practican los pueblos del bajo Amur y de Sajalin (los guiliakos, los ulchas, etc.), y asimismo del bajo Obi (los jantas y los mansí). L. Sternberg describió con particular minuciosidad el culto puramente clánico del oso, practicado por los guiliakos, donde en general, los resabios clánicos se mantuvieron hasta hace poco con mayor firmeza que en otros pueblos.

Creían los guiliakos que cada clan tiene un oso pariente. En su honor se celebraban grandes fiestas clánicas, donde el propio oso era el principal personaje. Para eso se cazaba con anticipación un osezno, se lo criaba en una jaula, rindiéndole todos los honores debidos, y el día señalado se los hacía pasear por el campamento, siempre con gran respeto. Por último, lo mataban a flechazos, pero no los miembros del clan, sino los representantes de otro clan, vinculados con el primero por matrimonio. Los miembros de ese otro clan comían la carne del oso y recibían su piel; en cuanto a los "parientes" del oso, no se atrevían a tocar ni la una ni la otra. La cabeza y los huesos del oso se sepultaban en forma solemne. La muerte ritual del animal clánico es una indudable supervivencia del totemismo, pero ya no un totemismo genuino, pues aquí todos los clanes tienen un animal sagrado.

Entre los jantas y los mansí, el culto del oso asimismo está vinculado con los resabios del totemismo, pero de otra manera. Ellos consideran al oso el totém de una de las dos fratrias (la fratria Por). La otra fratria (Mosch) tiene su propio tótem: la liebre. No obstante, las fiestas del oso de los jantas y mansí se asemejan mucho a las de los guiliakos.

En algunos otros pueblos siberianos —los ulchas, nanai, evenkos, e incluso los yakutos— se observaron asimismo las supervivencias del totemismo, pero más atenuadas.

Los ritos que practican en ocasión de matar al animal sagrado los pueblos citados, así como otros pueblos de cazadores, están ligados casi siempre con la fe en que el animal que mataron revivirá, renacerá, aunque fuera en otros individuos de la misma especie. Este mito vastamente difundido acerca del "animal muerto y resucitado" (V. Bogoraz) es idéntico al mito sobre la divinidad de los vegetales, muerta y resucitada, difundido en los pueblos agrícolas. Los hombres que no quieren perder la protección de la fiera que matan, le piden que no se enoje con ellos, idean toda clase de justificaciones: no somos nosotros quienes te matamos, son los rusos, etc. Así se justifican los cazadores ante el oso, incluso cuando lo matan en la caza.

En la mayoría de los casos no se advierte relación alguna entre el culto clánico y el shamánico. Los guiliakos hasta parecen subrayar la diferencia y la incompatibilidad de estas dos formas de religión, pues entre ellos, no sólo el shamán participa en la fiesta del oso, sino que ni siquiera puede oficiar su rito mientras trascurre la fiesta, para no ultrajar al oso sagrado.

Pero en otros pueblos, por el contrario, el shamanismo se fusionó con el culto clánico. Así ocurrió con los evenkos, buriatos y especialmente, los yukaguiros. Entre los últimos, los shamanes vivos eran servidores del culto clánico, y los muertos, sus objetos; según antiguas costumbres yukaguiras, el cuerpo de un shamán muerto era despedazado y repartidos los trozos entre los parientes, que guardaban celosamente estas reliquias y les rezaban.

Con excepción de este caso, en Siberia no se conocía el culto de los antepasados clánicos o familiares; por lo general, dicho culto es característico de una etapa posterior de evolución.

El culto de los oficios

Entre los pueblos siberianos estaba desarrollado el culto de los oficios: la veneración de los protectores de la caza, pesca y demás. A veces se entrelazaba con el shamanismo, cuando los shamanes ejecutaban las plegarias y esos ritos (por ejemplo, entre los evenkos). Con bastante frecuencia, especialmente allí donde se conservó la estructura social más arcaica (por ejemplo, entre los itelmenos y guiliakos), el culto de los oficios constituía la base de los ritos clánicos y familiares, cuya finalidad principal residía precisamente en asegurar el éxito de la caza, la pesca, etc. Krasheninnikov vio y describió (siglo XVIII) fiestas extraordinariamente interesantes de la ballena y el lobo, al parecer clánicas, que celebran los itelmenos. Durante estas fiestas se preparaban con hierbas comestibles y pescado seco grandes figuras de ballena y lobo, que después despedazaban y comían. Krasheninnikov interpretó con acierto el sentido de este rito, puramente mágico: los hombres lo ejecutaban para poder "cazar y comer a las ballenas y los lobos cabales (es decir, verdaderos. *S. T.*), tal como lo hicieron con los figurados"[4].

Pero en muchos casos, eran los propios cazadores y pescadores quienes ejecutaban los ritos del culto de los oficios antes de salir a cazar o pescar; no se trataba entonces de ritos clánicos, ni familiares ni shamánicos.

El culto de los oficios tenía como parte integrante la creencia en los espíritus-amos, muy típica de los pueblos cazadores y pescadores de Asia septentrional. Estos amos pueden ser de diferentes rangos. Por ejemplo, los yukaguiros creen que todo animal salvaje tiene un amo individual, el así llamado *pediul*. Los yukaguiros se lo imaginan con un criterio bastante material, en forma de una dureza cartilaginosa bajo la piel del animal. Se supone que depende de la voluntad de *pediul* enviar o no al animal en cuestión bajo el disparo del cazador. Además, existen amos de especies de animales en su conjunto —los *moie*— a los que están subordinados los amos de los animales individuales. Hay también amos de río, bosques y montañas (los *pogulpe*). Todos ellos juntos deben obediencia a los tres principales espíritus-amos: los de la tierra, de agua dulce y del mar. Los es-

[4] S. Krasheninnikov, *La desaparición de Kamchatka*, pág. 420. Leningrado, 1949.

píritus-amos en sí mismos no son ni buenos ni malos, pero pueden mostrarse amistosos o malevolentes con respecto al hombre (cazador y pescador), de acuerdo con su conducta: si les demuestra el respeto debido, obedece las reglas de caza y los tabús establecidos, no comete crueldades innecesarias, y mata sólo el número imprescindible de animales, los amos son benévolos con él y le envían caza. Si trasgrede las reglas, provoca sus iras, ellos castigan al cazador, no enviándole la presa.

Otros pueblos del norte tienen creencias similares; las causas que las originan son perfectamente claras. Con toda la destreza del cazador o pescador, con todo el ingenio de sus implementos y trampas de caza y pesca, pese a lo certero de su puntería, demasiado a menudo son esclavos de la casualidad y sienten su impotencia frente a los ásperos y rigurosos elementos naturales, con demasiada frecuencia deben pasar hambre y padecer privaciones ellos y sus familias. De ahí la fe en los seres sobrenaturales, de cuya buena voluntad depende el éxito o el fracaso de la caza, y por consiguiente la vida entera del cazador, su mujer y sus hijos.

Los espíritus-amos de caza y pesca existen en las creencias de los pueblos siberianos casi enteramente divorciados de los espíritus shamánicos, espíritus de enfermedades y protectores familiares y clánicos. Es lógico, puesto que las raíces de todas estas nociones fantásticas son diferentes. Los yakutas llaman a los espíritus-amos *ichi*, diferenciándolos tanto de los espíritus benévolos —los *lii*— como de los malignos —los *abaagi*—. Cualquier ente natural tiene un *ichi*; no son buenos ni malos, pero el cazador tiene que tratarlos cuando sale a cazar. Entre estos amos se destacan los principales: el de la taigá, Baianai, y otros, a los que los cazadores profesan una veneración particular y les ofrendan sacrificios. Los buriatos llaman a los espíritus-amos, *ezhin*, los del Altai, *cezi*. Los jantas y mansí creen en los espíritus del bosque, los *unjú*.

Es interesante señalar que en las creencias del pueblo siberiano que conservó más elementos arcaicos en su vivir —los tavguios-nganasán, y en parte, los entsi, sus vecinos— el lugar de los amos de la naturaleza lo ocupan las personificaciones femeninas: la madre-tierra, la madre-bosque, la madre-agua, etc. Evidentemente, se trata de un eco de la época del clan matriarcal.[5]

Las divinidades superiores

La mayoría de los pueblos de Asia Septentrional veneraban a los espíritus de diversas categorías, pero no tenían dioses. Por cierto, existen informaciones, según las cuales en las creencias de algunos pueblos está presente la imagen de una divinidad suprema; así, los ugrios del Obi (los

[5] Véase B. Dolguij, *Sacrificios de renos entre los nganasán y entsi* (Instituto de etnografía "Breves comunicaciones", XXXIII, pág. 74, 1960); B. Dolguij, *Cuentos mitológicos y leyendas históricas de los entsi*, pág. 26. Moscú, 1961 ("Obras del Instituto de Etnografía", t. 66).

jantas y mansí) creían en el dios celestial Numi-Torim, y los nentsi, en el dios celestial Numa (en realidad, esta palabra significa "cielo"); pero no existía el culto de estos dioses. Parece evidente que se trata sencillamente de la personificación mitológica de la bóveda celeste. Es probable que asimismo se reflejó en ello la influencia del cristianismo o del islamismo.

En algunas partes se formaron figuras mitológicas de demiurgos y creadores del mundo, pero tampoco constituían objetos de culto. El más característico, en este sentido, fue el dios Kutjú, de los itelmenos de Kamchatka. Los consideraban el creador del cielo, la tierra, etc., pero no había culto de este dios-creador. Más aun, se relataban sobre él mitos irrespetuosos e indecentes; algunos, sencillamente lo tachaban de imbécil, por haber creado una tierra tan deficiente, "porque hizo tantas montañas y precipicios, y tantos ríos rápidos y de poca profundidad, y porque produce tantas lluvias y tempestades que los molestan (a los itelmenos)"[6]. Esta información de Krasheninnikov atestigua una vez más que la idea mitológica sobre un dios-creador no está tan estrechamente vinculada a la imagen del dios venerado como lo suponen los teólogos cristianos.

Unicamente en los pueblos siberianos de desarrollo histórico más elevado las figuras de los grandes dioses eran más nítidas y ocupaban un lugar importante en el culto. Así los yakutos se habían formado todo un panteón de dioses bondadosos y malévolos. A la cabeza de la parte luminosa del panteón se hallaba el gran dios benévolo Aii-Toian (o Aar-Toion), quien, por otra parte, no intervenía en absoluto en los asuntos de los hombres; presidía la parte oscura el malvado viejo Subterráneo (Allara-Ogonior, o Arsan-Duolai). Los altai tenían por supremo dios claro a Ulgen, y por principal divinidad maligna a Erlik. Los buriatos occidentales, probablemente bajo la influencia del budismo, crearon un poblado panteón de dioses celestiales, los *tengri*: 55 claros ("occidentales") y 44 oscuros ("orientales"). Las divinidades claras y oscuras se combaten sin cesar entre sí. Un poco debajo de los tengri se hallan los *jan* (zares), igualmente numerosos; más abajo todavía, los espíritus terrestres (los *zaian*, los *ezhin* y otros). En estas complicadas nociones sobre dioses repercutió no sólo el influjo de las religiones "universales", sino también la creciente diferenciación social que se opera en el ámbito de estos pueblos.

La religión de los lapones

Podemos considerar a los lapones (saami), que viven al norte de Escandinavia y en la península de Kola, como pertenecientes al grupo de los pueblos norasiáticos, en razón de la estructura económica y social de su vida. Sus creencias religiosas tienen mucho en común con las religiones de los pueblos norasiáticos, aún cuando, a raíz de una antigua vecindad con los fineses, escandinavos y rusos, incorporaron bastantes elementos peculiares

[6] *Krasheninnikov*, págs. 407-408.

o préstamos directos de las religiones de los pueblos vecinos, más evolucionados.

Entre los lapones predominaba el culto a los oficios, es decir, la veneración de los espíritus-amos de diversos tipos de su economía y de los fenómenos naturales. La cría de reno se hallaba bajo la protección del Amo de Renos, y especialmente de la Ama de Renos (Lout-josin, Luot-josik; *jozin* y *josik* son palabras de origen ruso), Luot-josik vive en la tundra, "camina como un ser humano y tiene rostro humano pero está cubierta de pelo, como un reno" [7].

Se le sacrificaban los huesos de renos degollados. Cuando según una antigua costumbre, los lapones soltaban sus renos a pacer libremente en la tundra, creían que Luot-jozit guardaba sus manadas, y le elevaban la plegaria: "Luot-jozik, cuida nuestros renos". Se relacionaba con la cría de renos la leyenda acerca de los espíritus de la tundra, los Gofiterrak, poseedores de grandes manadas de renos invisibles como ellos mismos, que se anunciaban con el sonido de los cencerros.

Se creía que los protectores de la pesca eran las divinidades marinas, como por ejemplo, el hombre-pez Akkruva, de cabeza y torso humanos y la parte inferior del cuerpo de un pez. Protegía la caza el amo del bosque, el negro y coludo Amo-Mets, quien como el Selvático ruso podía extraviar a un hombre en la espesura del bosque, en castigo por una falta de respeto, pero no causa un daño peor. Bajo el influjo escandinavo se formó la imagen del soberano de todos los animales, Storiunkare (Sturra Passe: el gran santo). Los lapones sentían un temor y respeto supersticiosos por el oso, pero al lobo lo consideraban un animal impuro y maldito.

A diferencia de los pueblos siberianos, los lapones tenían el culto de los antepasados. Los muertos —*saivo*, o *sitte*— eran objeto de veneración, les dejaban comida, les ofrecían sacrificios. Los lapones creían que los antepasados les ayudaban en la caza y pesca e influían en el buen o mal tiempo.

Al parecer, también tenía relación con el culto de los antepasados la veneración de las piedras sagradas —los *seidos* (cantos rodados de gran tamaño) que asimismo ayudaban en la caza y pesca. Los *seidos* generalmente se rodeaban de un cerco y se les ofrendaban sacrificios.

Igualmente existía el culto doméstico de protectores de la familia, la veneración del hogar familiar y la creencia en el Amo de la casa (Amo-Pert, el duende casero). Cada familia poseía su pandereta sagrada (igual que los chukchas).

El shamanismo estaba muy desarrollado entre los lapones en el pasado, pero en los últimos siglos decayó. Según documentos antiguos (siglo XVII), los shamanes lapones —los *noidas*— en nada diferían de los de otros pueblos de Siberia. La pandereta de los shamanes lapones tenía otra forma que la siberiana: parecía un tazón achatado, forrado de cuero en la parte de arriba y con hendiduras en el fondo, para empuñarla con la mano; tenía dibujos, algunos con motivos cristianos. Pero ya en el siglo XIX, los noidas se trasformaron en simples hechiceros, semejantes a los brujos rusos.

[7] M. Jaruzin, *Lapones rusos*, Moscú, 1890, pág. 152.

Los fineses y los carelos creían que los hechiceros lapones eran singularmente poderosos; esto se reflejó en las famosas ruinas de Kalevala, cuyos héroes luchan contra los terribles hechiceros del país norteño Pohiola, es decir, Laponia.

Los lapones imitaron las figuras mitológicas de los grandes dioses de sus vecinos escandinavos y fineses, y en parte, también su culto: Peive, el dios del sol; Aieke, el dios de la tempestad; Aroma-Telle, asimismo dios de las tormentas y de la caza; Maderatcha, la divinidad creadora aérea; Radien-Atche, el dios supremo, etc. Sin embargo, el panteón lapón es tan complicado, que es difícil saber qué tiene de propio y qué de prestado.

Modificaciones producidas a partir del siglo XVII en las creencias de los pueblos siberianos

Desde el siglo XVII, y más aún desde el XVIII, entre los pueblos de Siberia comenzó a difundirse el cristianismo (ortodoxo), traído por los misioneros rusos. Pero en su mayor parte, la población se convertía sólo formalmente. De hecho, en todas partes se mantuvieron las creencias antiguas, que, sin embargo, se fueron modificando paulatinamente, bajo la influencia de los conceptos cristianos. Todavía antes, en el siglo XVI, empezó a penetrar entre los tártaros de Siberia occidental el islamismo, que con el correr del tiempo desplazó radicalmente las creencias locales. A comienzos del siglo XVIII, los buriatos del este fueron convertidos al budismo (lamaismo), que incorporó los vestigios de las viejas creencias shamanistas. De esta manera entre los últimos 300-400 años, el cuadro de las creencias religiosas y cultos de los pueblos siberianos se hace cada vez más complejo.

Se complicó más aún cuando en los tiempos modernos, a consecuencia de la opresión colonialista del zarismo y del nacimiento de los movimientos nacionalistas, empezaron a surgir nuevos movimientos religiosos reformistas. Ciertamente no fueron muchos. A principios del siglo XX, se propagó entre los nanai un nuevo culto, el de Jeri-Map, que expulsó, se suponía, a todos los demás dioses. En 1904, se originó en Altai (a raíz de la guerra ruso-japonesa) el movimiento burjanista, una tentativa singular de reformar el culto shamánico, de atenuarlo y hacerlo menos gravoso, suprimiendo los sacrificios sangrientos. En ello se hizo notar el influjo del budismo mongol. Fueron los inspiradores del movimiento burjanista los ricos locales y los *Zaisanes* (la aristocracia de los clanes); que se orientaban hacia Mongolia y no estaban conformes con el régimen zarista ni con la tutela de los misioneros. La administración zarista reprimió este movimiento; pero no desapareció por completo, pues todavía hoy existen en Altai partidarios de la religión burjanista.

En el tiempo del poder soviético, las antiguas creencias y ritos se van extinguiendo, a consecuencia de la colectivización del agro, del aumento del bienestar general y la elevación del nivel cultural. En la actualidad, ya quedan pocos shamanes y otros servidores de culto, y los ritos casi no se practican.

Capítulo VIII

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DEL CAUCASO

El Cáucaso pertenecía antaño a la zona de influencia de altas civilizaciones del Oriente, y una parte de los pueblos caucásicos (los antepasados de los armenios, georgianos y azerbaidzhanos), ya en la antigüedad tuvieron sus Estados y una cultura elevada.

Pero en algunas regiones, especialmente en las altas montañas, hasta la implantación del poder soviético se conservaban rasgos muy arcaicos de estructura económica y social, con resabios de relaciones patriarcal-clánicas y patriarcal-feudales. Esta circunstancia se reflejó en la vida religiosa; aún cuando ya desde los siglos IV-VI se difundió el cristianismo (simultáneamente con el desarrollo de las relaciones feudales), y desde los siglos VII y VIII el islamismo, y formalmente todos los pueblos caucásicos eran considerados cristianos o musulmanes, pese a todo, bajo la envoltura exterior de estas religiones oficiales, en muchos pueblos atrasados de las regiones montañosas se conservaban, de hecho, fuertes resabios de creencias religiosas originales y más antiguas, desde luego que mezcladas en parte con conceptos cristianos o musulmanes. Donde es más fácil percibirlo, es en los pueblos osetino, ingusho, circasiano, abjasio, svan, jevsur, pshav y tushino.

No es difícil describir sucintamente sus creencias, pues tienen muchos rasgos similares. Todos estos pueblos conservaron los cultos familiares-clánicos, los ritos funerarios correspondientes y asimismo los cultos comunales agro-ganaderos.

Cultos familiar-clánicos

Los cultos familiar-clánicos se mantenían con bastante solidez en el Cáucaso, en virtud del estancamiento del régimen patriarcal clánico. En la mayoría de los casos, dichos cultos habían tomado el aspecto de veneración del hogar doméstico, este símbolo material de la comunidad familiar. Estaba particularmente desarrollado en los pueblos ingusho y osetino, y en los grupos montañeses georgianos.

El pueblo ingusho, por ejemplo, consideraba sagrado el hogar doméstico y todo lo que se relaciona con él (el fuego, la ceniza o la cadena

del fogón). Cuando cualquier hombre extraño, así fuera un criminal, entraba en una casa y se aferraba de la cadena del fogón, gozaba de la protección de la familia, y el dueño de casa estaba obligado a defenderlo por todos los medios. Era una singular interpretación religiosa de la famosa hospitalidad de los pueblos caucásicos. Antes de cada comida, se arrojaba al fuego un pequeño sacrificio: un trozo de alimento. Pero, al parecer, no existía la personificación del hogar o del fuego (a diferencia de las creencias de los pueblos siberianos). Los osetinos, que tenían creencias similares, tenían una especie de personificación de la cadena del fogón: se consideraba su patrono al dios-herrero Safa. Los svan atribuían un significado sagrado no al hogar de la vivienda, sino a un hogar instalado en una torre especial de defensa, que en el pasado tenía toda la familia, y se consideraba asimismo sagrada; este hogar no se utilizaba para los menesteres diarios, sino tan sólo para los ritos familiares.

Los cultos clánicos se observaron en el pueblo ingusho, osetino y en algunos grupos georgianos. Entre los ingushos toda familia (o sea, clan), reverenciaba a su protector, quizás antepasado; en su honor se alzaba un monumento de piedra: el *sieling*. Una vez al año, el día de la fiesta del clan, junto al sieling se recitaban plegarias. También tenían sus protectores algunas uniones de clanes —los galga y feappi— de las que más tarde se formó el pueblo ingusho. Se conocen parecidos ritos en el pueblo abjasio; allí, cada clan tenía "sus partes de la divinidad", que protegían sólo a ese clan; todos los años el clan organizaba una sesión de plegarias a su protector, en el bosque sagrado, o en otro lugar determinado, bajo la dirección del más anciano del clan [1].

Los imeretios (Georgia occidental) tenían hasta hace muy poco la costumbre de organizar sacrificios clánicos anuales: se degollaba un cabrito, un cordero o un gallo, se rogaba a Dios el bienestar del clan y luego se comía y se bebía el vino, guardado para la ocasión en un jarrón ritual especial.

El culto funerario

Con el culto familiar-clánico se fundó el culto funerario, que estaba muy desarrollado en los pueblos del Cáucaso, y en algunas partes, ha tomado formas desmedidamente complejas. Junto con ritos funerarios cristianos y musulmanes, algunos pueblos, en particular los del norte del Cáucaso, conservaron vestigios de ritos funerarios mazdeístas (véase cap. XVIII); las antiguas sepulturas de los ingushos y osetinos consistían en bóvedas de piedra, en las que los cuerpos de los muertos quedaban como aislados de la tierra y del aire. Formaban parte del rito de algunos pueblos los juegos y competiciones funerarios. Pero los periódicos banquetes funerarios de recordación constituían el rito más celosamente guardado. Tales banquetes

[1] Véase S. Inal-Ipa, *Abjasios*, Sujumi, 1960, págs. 361-367.

requerían gastos muy cuantiosos —el convite para numerosos huéspedes, los sacrificios, etc.— y a menudo arruinaban por completo a la familia. Esta costumbre perniciosa se practicaba con especial afán entre los osetinos (el *jist*); también se observó en los pueblos abjasio, ingusho, jevsur, svan y otros. Se creía que el propio difunto estaba presente, invisible, en el banquete. Si por cualquier motivo un hombre no ofrecía durante mucho tiempo el banquete funerario a sus parientes muertos, se lo reprobaba, porque se creía que los mantenía hambrientos. Entre los osetinos, la peor ofensa que se puede hacer a un hombre es decirle que sus muertos pasan hambre, o sea, que no cumple con bastante diligencia su obligación de ofrecerles el banquete funerario.

El luto por los muertos se observaba rigurosamente y asimismo se vinculaba con ideas supersticiosas. En particular, las viudas sobrellevaban restricciones y deberes muy duros, de carácter puramente religioso. Entre los osetinos, por ejemplo, la viuda debe hacer la cama, durante un año, para su marido muerto, aguardarlo hasta la madrugada junto al lecho y por la mañana preparar el agua para su abluciones. "Al levantarse por la mañana temprano, ella toma la palangana y una jarra con agua, la toalla, el jabón y todo lo demás, lo lleva al sitio donde su marido solía lavarse cuando vivía, y se queda allí varios minutos en la postura tal, como si le estuviera ayudando. Terminada la ceremonia, ella regresa al dormitorio y deja los utensilios en su lugar" [2].

Los cultos agrarios comunales

Fue sumamente característica la forma de creencias y ritos religiosos de los pueblos caucásicos, que se relacionaba con la agricultura y la ganadería y, en la mayoría de los casos, se apoyaba en la organización comunal. En la mayor parte de los pueblos del Cáucaso, la comunidad agrícola-rural se conservó. Además de regular el usufructo de la tierra y resolver los problemas comunales, entraba en sus funciones la preocupación por la cosecha, el cuidado del ganado, etc., y para asegurar todo ello se recurría a las plegarias religiosas y a los ritos mágicos. Eran diferentes en diversos pueblos, a menudo se complicaban con mezclas cristianas o musulmanas, pero lo esencial, se asemejaban, ya que siempre se vinculaban, de una u otra manera, con las necesidades económicas de la comunidad. Para asegurar la cosecha, expulsar la sequía, interrumpir o prevenir la mortandad del ganado, se organizaban rituales mágicos, o bien oraciones a las divinidades protectoras (con frecuencia ambas cosas). Todos los pueblos del Cáucaso tenían nociones acerca de divinidades protectores de la cosecha, de una u otra especie de ganado, etc. En algunos pueblos, las imágenes de estas divinidades experimentaron una fuerte influencia cristiana o musulmana,

[2] E. Binkévich, Las creencias de los osetinos, de la recopilación *Creencias religiosas de los pueblos de la URSS.*, t. II, Moscú-Leningrado, 1931, pág. 156.

llegando hasta fundirse con algunos santos, pero en otros conservaron su aspecto característico primitivo.

Citaremos como ejemplo la descripción del ritual del culto comunal agrícola entre los abjasios: "Los pobladores del caserío *(atsuta)*, organizaban cada primavera —un domingo de mayo o principios de junio— una singular oración agraria, que se denominaba "oración atsu" *(atsiu-nijea)*. Los hombres hacían una colecta para comprar corderos o vacas, y vino (de paso sea dicho, ningún pastor se negaba a entregar para la plegaria colectiva a su mejor cabrito o cordero en caso de necesidad, aunque era costumbre usar a los corderos para el sacrificio). Además, cada *dim* (o sea, casa. *S. T.*), tenía el deber de llevar mijo cocido *(gomi)* al lugar señalado que se consideraba sagrado por tradición; allí se sacrificaba a los animales y se asaba la carne. Luego se elegía al anciano más respetado de la aldea, al que entregaban una varilla, con el corazón y el hígado del animal clavados en ella, y un vaso de vino; el anciano se colocaba a la cabeza de los suplicantes, se volvía hacia el oriente y pronunciaba la siguiente plegaria: "Dios de las fuerzas celestiales, apiádate de nosotros y envíamos tu misericordia: otorga fertilidad a la tierra, para que nosotros, nuestras mujeres y nuestros hijos no conozcamos hambre, frío, ni pena"... En seguida cortaba trozos del hígado y del corazón, los rociaba con vino y los arrojaba a un lado, después de lo cual, todos se sentaban en círculo, se deseaban felicidad mutuamente y se ponían a beber y a comer. La piel se la regalaba al director de las rogativas y los cuernos se colgaban del árbol sagrado. Las mujeres no sólo no debían tocar estos alimentos, sino ni siquiera se les permitía presenciar la comida" [3].

Hay descripciones del ritual, puramente mágico, de lucha contra la sequía, practicado por los circasianos-shapsugos. Uno de los procedimientos para hacer llover durante la sequía, consistía en que todos los hombres de la aldea iban a la tumba de uno que murió por un rayo (la "tumba de piedra", considerada santuario comunal, junto con los árboles que la rodean); entre los participantes del rito necesariamente debía estar un miembro del clan al que pertenecía el difunto. Llegados al lugar, se tomaban todos de las manos, y danzaban al son de cantos rituales, descalzos y sin gorras, en torno de la tumba. Luego, el pariente del difunto alzaba un pan y en nombre de todos los presentes dirigía a éste el ruego de enviarles la lluvia. Terminada la plegaria, tomaba una piedra de la tumba, y todos los partícipes del rito iban al río; una vez allí, sumergían en el agua la piedra, atada con una soga, bajando el otro extremo de ésta a un árbol, luego de lo cual todo el mundo se metía en el río, con toda la vestimenta. Los shapsugos creían que este rito atraía la lluvia. Tres días más tarde, había que sacar del río la piedra y devolverla a su lugar; según creencia tradicional, de no hacerlo, llovería sin cesar y toda la tierra se inundaría.

Otro de los procedimientos mágicos para atraer la lluvia, muy característico, radica en pasear una muñeca, hecha de una pala de madera,

[3] Inal-Ipa, págs. 367-368.

vestida con traje de mujer; las muchachas jóvenes llevaban esta muñeca, llamada *jatse-guashe* (princesa-pala) toda la aldea, junto a cada casa le echaban agua encima, y por último, la tiraban al río. Solamente mujeres ejecutaban el rito, y si se encontraban por casualidad con un hombre, lo agarraban y tiraban también al río. Tres días más tarde, extraían del agua a la muñeca, la desvestían y rompían.

Ritos semejantes con una muñeca se han observado asimismo entre los georgianos; también practicaban éstos el ritual de "arar" la lluvia: las muchachas arrastraban el arado por el fondo del río. Para hacer cesar una lluvia demasiado prolongada, se araba de la misma manera una franja de tierra en torno de la aldea.

Las divinidades

La mayoría de las divinidades, cuyos nombres se conservan en las creencias de los pueblos del Cáucaso, se vinculan directa o indirectamente con la agricultura o ganadería. Existen, además, divinidades protectoras de la caza.

Los osetinos tienen, por ejemplo, especial veneración por los siguientes dioses (en cuyas figuras incorporan rasgos y hasta nombres cristianos): Uatsilla (es decir, San Elías), protector de la agricultura y ganadería que envía la lluvia y la tempestad; Falvar, el protector de las ovejas; Tutir, el pastor de los lobos, que les permite matar a las ovejas; Avsati, la divinidad de los animales salvajes, protector de los cazadores.

Las principales divinidades de los circasianos eran: Shible, la divinidad del rayo (la muerte causada por el rayo se consideraba honrosa, al hombre fulminado por un rayo no se debía llorar y su tumba era sagrada); Soseresh, protector de la agricultura y dios de la fertilidad; Emirs, protector de las ovejas; Ajin, protector del ganado vacuno; Meriem, protectora de apicultura (el nombre procede evidentemente del de la virgen María); Mezitj, divinidad del bosque y protector de los cazadores; Tlepsh, protector de los herreros y Tlashjo, supremo dios del cielo (figura bastante opaca, su culto es casi inexistente).

Los lugares más importantes en la religión Abjasia los ocupaban: la diosa Dadzha protectora de la agricultura, Aitar, creador de los animales domésticos y dios de la procreación; Airg y Aizhveipshaa, divinidades cazadoras, protectoras de bosques y animales salvajes y Afi, dios del rayo, análoga al Shible circasiano.

Desde luego, las imágenes de estas divinidades eran por lo general complejas y les atribuían a menudo funciones, muy poco delimitadas.

Estas eran las divinidades más conocidas de todo el pueblo, aún cuando su veneración tomaba con frecuencia la forma de culto comunal. Pero además de estas divinidades protectoras puramente locales; cada comunidad poseía una propia. A veces es difícil diferenciarlas de los patronos del clan, pues en ciertos pueblos del Cáucaso, la comunidad campesina no se libró todavía del todo de su envoltura clánica.

Los santuarios

El culto de los protectores locales, comunales, solía estar ligado a los santuarios locales, donde se celebraban los ritos. En Osetia, se llamaban *dzuar*; se trataba, por lo general, de un viejo edificio, a veces una iglesia cristiana en desuso; otras veces, simplemente de un grupo de árboles sagrados. Estaba adscripto a cada santuario un sacerdote comunal, electo o hereditario, el *dzuarlag*, quien dirigía la práctica ritual. Los ingushos tenían santuarios comunales, *elguits*, edificios especiales, por lo general; había, además, un bosquecillo sagrado. Nada se sabe acerca de si los circasianos y abjasios poseían edificios destinados al culto, pero sí que cada comunidad tuvo su bosquecillo sagrado; hacia los comienzos del siglo XX sólo se conservaban algunos árboles sagrados. Entre los jevsur se guardaba particularmente veneración a los lugares sagrados; se trata de los así llamados *jati*, santuarios construidos entre enormes árboles seculares, que se prohibía cortar. Cada jati poseía su parcela de tierra, sus bienes y su ganado. Los beneficios que producían la tierra y el ganado se destinaban íntegramente a las necesidades del culto, o sea, a la celebración de ritos y fiestas; administraban los bienes y dirigían los ritos unos sacerdotes electos, los *jutsi* o *dasturi* o *decanozi*, quienes gozaban de enorme influencia social; se los obedecía incluso en asuntos que no concernían a la religión.

El culto de los herreros

Entre los montañeses del Cáucaso se conservaban vestigios de cultos profesionales y artesanales, en particular, el culto vinculado con el oficio de herrería (tal como sabemos ocurría entre los pueblos de Siberia, en África, etc.). Los circasianos reverenciaban al dios de los herreros, Tlepsha. Al herrero, a la herrería, al hierro se les atribuían cualidades sobrenaturales, y sobre todo, la capacidad de curar mágicamente a enfermos y heridos. El lugar donde se practicaban dichos ritos curativos era la herrería. Con eso se relaciona la bárbara manera tradicional circasiana de "tratar a los heridos, el así llamado *chapsh*; a un herido (especialmente cuando se trataba de una fractura de hueso), procuraban divertirlo día y noche, sin dejarlo dormir; los vecinos de la aldea se reunían en torno a él, se organizaban juegos y bailes; toda persona que entraba, golpeaba con fuerza un objeto de hierro. El herido debía mostrarse animoso y no mostrar sus sufrimientos, según el relato de un testigo, a veces, "agotado por el dolor, el ruido y la polvareda, el enfermo se adormece. ¡Pero no! Una muchacha sentada junto al herido, toma una reja de arado, de hierro, o una vasija de cobre, y golpea con toda su fuerza con un martillo, sobre la cabeza del enfermo. Este se despierta, con un gemido..."[4].

[4] *Creencias religiosas de los pueblos de la URSS*, t. II, pág. 51.

Los abjasios practicaban un culto análogo del dios de los herreros Shashva; conservan asimismo resabios de veneración de la diosa Erish, protectora de tejido y otras labores femeninas. Se sabe poco de otros cultos, relacionados con trabajos domésticos de las mujeres.

Todos los pueblos del Cáucaso atribuían al hierro la significación mágica de amuleto protector; por ejemplo, es conocida la costumbre de hacer caminar a los recién casados bajo unos sables cruzados.

Supervivencias del shamanismo

Junto a los cultos agrarios-ganaderos, familiares-clánicos y comunales que acabamos de describir, se puede descubrir en las creencias de los pueblos caucásicos supervivencias de las formas más arcaicas de religión, entre ellas, el shamanismo. Los jevsur tenían —además de los habituales sacerdotes comunales, los dasturi— también a profetas, los *kadaghi*. Se trata de anormales nerviosos, sujetos a ataques, o bien de hombres que saben imitarlos diestramente. Tanto hombres como mujeres, podían ser kadaghi. "Durante la fiesta religiosa, con referencia por la mañana del año nuevo, un jevsur cualquiera se pone a temblar, pierde la memoria, delira, grita, y con ello hace entender al pueblo que el propio santo lo escogió para que lo sirviera. Entonces, el pueblo lo considera un kadaghi" [5].

Este cuadro difiere muy poco del "llamado" de los espíritus al shamán en Siberia. El kadaghi brindaba toda clase de consejos, particularmente en casos de desgracia, explicaba por qué se había enojado el *jati* (el santo). También él determinaba quién había de ser dasturi o decanozi.

El sincretismo religioso

Todas estas creencias de los pueblos del Cáucaso, como asimismo la hechicería, el vuduismo, los cultos eróticos y fálicos, que solían practicar y que reflejaban diversos aspectos del régimen comunal-clánico y de sus resabios, se mezclaron, como ya lo dijimos, en diferentes grados con las religiones traídas al Cáucaso de afuera, o sea, el cristianismo y el islamismo, característicos de una sociedad clasista desarrollada. El cristianismo predominó en un tiempo en la mayoría de los pueblos del Cáucaso; más tarde, algunos de ellos prefirieron el islamismo, más adecuado a las condiciones patriarcales de su vida.

El cristianismo siguió siendo la religión predominante de los armenios, georgianos, parte de osetinos y abjasios. El islamismo se arraigó entre los azerbaidzhanos, los pueblos de Daguestán, los chechenos e ingushos, los kabardinos y circasianos, parte de osetinos y abjasios y un pequeño grupo de georgianos (los adzhares e inghiloies). En muchos casos, como ya lo mencionamos, estas religiones sólo dominaban formalmente entre los pueblos

[5] *Creencias religiosas de los pueblos de la URSS*, t. II, págs. 112-120.

montañeses del Cáucaso. En cambio, en aquellos pueblos, donde se habían estructurado formas más estables y desarrolladas de relaciones clasistas —armenios, georgianos, azerbaidzhanos— las creencias primitivas se conservaron sólo en forma de débiles resabios (al igual que sucedió, por ejemplo, a los pueblos de Europa occidental), fueron como reelaboradas por el cristianismo o el islamismo, y se fusionaron con estas religiones.

En la actualidad, la masa básica de la población del Cáucaso se emancipó del despotismo de las ideas religiosas. La mayor parte de antiguos ritos y tradiciones religiosas han sido abandonados y olvidados.

Capítulo IX

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DEL VOLGA Y LOS URALES OCCIDENTALES

Entre las regiones de Europa, donde se mantenían con particular perseverancia (y en parte, se mantienen aún) las formas primarias de creencias religiosas, se cuenta la región central del Volga, donde habitan varios pueblos que pertenecen a diferentes familias idiomáticas; los mordvás, mariis, y udmurtios (ugrofineses), y los chuvashos, los tártaros y bashkirios (turcomanos). Parte de estos pueblos fue convertida al islamismo, ya en los siglos XIV-XVI (en los tiempos del Khanato de Kazán); otra parte fue cristianada por los misioneros rusos (especialmente en los siglos XVIII-XIX). Pero tanto los grupos cristianos como los musulmanes, conservaban, de hecho, muchas creencias nativas, especialmente los udmurtios, mariis, chuvashos, y en parte, los mordvás. Eso se explica por el hecho de que el desarrollo económico y social de los pueblos de las regiones del Volga, con anterioridad a la Revolución de Octubre, fue muy lento: conservaron las supervivencias clánicas y la vida comunal hasta la implantación del poder soviético.

Las creencias de dichos pueblos se nucleaban preferentemente en torno de dos ejes principales: el culto agrario, vinculado con la organización agraria comunal, y el culto familiar-clánico de los antepasados. Las demás formas de creencias religiosas locales retrocedían a un plano secundario.

Culto agrario

El ciclo agrícola de ritos mágico-religiosos se adaptaba, como entre otros pueblos, a los momentos culminantes del año agro-económico.

En invierno, cuando el sol señalaba el próximo advenimiento de la primavera, se organizaban sesiones de adivinación, particularmente en los que se refería a la futura cosecha; con eso se relacionaban también las diversiones y juegos de la juventud. Los mariis y los chuvashos celebraban la fiesta de "la pierna de oveja" (se trataba de un método de adivinación, según el color de lana de una oveja, que tomaban del establo al azar, en la oscuridad de la noche).

Un brillo particular tenían las fiestas primaverales, dedicadas a la primera labranza y la siembra; la fiesta del arado de los mariis *(aga-pairam)*; de los mordvás *(keremet-ozks, saban-ozks)*; de los chuvashos *(akatuy)*; de los tártaros y bashkirios *(sabantuy)*. Los chuvashos celebraban esta fiesta al terminar la siembra, los otros pueblos, antes de iniciarla. Se acostumbraba preparar para la fiesta especiales alimentos rituales: pasteles, buñuelos, huevos duros, etc., se hacía cerveza y se vestía ropa limpia. Se celebraba la fiesta en el bosquecillo sagrado (pues toda comunidad tenía uno), o en el campo. Se ofrendaba parte de la comida preparada en sacrificio a la madre-tierra (los udmurtios colocaban los huevos en un surco), o bien al dios, o los dioses (los mariis arrojaban a la fogata trozos de alimentos, los mordvás, colgaban un cesto, con ellos de un árbol alto). En estos ritos salta a la vista el empleo de magia imitativa; por ejemplo, los huevos, como símbolo de fertilidad, deben trasmitirla a la tierra. Algunas veces, el rito se interpretaba en un sentido mitológico, por ejemplo, los chuvashos lo veían como un misterioso matrimonio de la tierra y el arado.

Las fiestas estivales, ajustadas a la finalización de la siembra, tenían asimismo una orientación mágica. Por ejemplo, la plegaria *uy-chuk* (sacrificio campesino), y *sumar-chuk* (imploración de lluvia), tenía la finalidad de atraer la lluvia; cuando se practicaba *uy-chuk* se sacrificaba animales, cerveza, pan ritual; al celebrar *sumar-chuk*, se efectuaba un baño ritual colectivo, o se arrojaban agua uno a otro. Los mariis, cuando se prolongaba la sequía, se iban al río todos y una de las mujeres, vestida con ropa ritual, salpicaba con una escoba agua sobre los partícipes del rito, mientras dirigía a los dioses el ruego de lluvia. En las regiones norteñas de la República Socialista Soviética Autónoma de los Mariis, se sacrificaba a la madre-agua un cordero o un toro negros. Los mordvás celebraban la fiesta estival *baban kasha*, en las que las principales participantes eran mujeres, que oraban y ofrendaban un sacrificio a la madre-agua.

En el período de floración de los cereales, la población obedecía a ciertos tabús: estaba prohibido cavar la tierra, edificar, cortar leña, etc., para no molestar a la tierra, a la que creen embarazada en esta época. Los chuvashos celebraban en esos momentos su principal fiesta de verano —*sinse*— que a veces se llamaba también la fiesta de la tierra *(ser prasnike)*. La tradición de esta fiesta exigía, en primer lugar, observar una serie de tabús religiosos mientras florecía el centeno (de una a tres semanas); en segundo lugar plegarias y sacrificios al terminar este plazo. Los tabús se declaraban solemnemente, en nombre de toda la comunidad: "Desde mañana empieza sinse, lo proclamamos. Se prohibe dar golpes, romper y segar la hierba, secar el grano, sembrar, excavar piedras, moler granos en el molino, usar camisas de telas coloreadas y coser trajes de estas telas; todos deben vestir solamente de blanco. El plazo es de diez días"[1]. El tabú era obligatorio para todos los miembros de la comunidad, bajo la amenaza de un sensible castigo por insumisión.

[1] P. V. Denísov, *Creencias religiosas de los chuvashos*, pág. 141. Cheboksári, 1959.

El propósito de estos tabús y sacrificios radicaba en proteger la cosecha contra el granizo, la tempestad y otros flagelos naturales.

Cuando se producía una sequía y amenazaba con arruinarse la cosecha, los mismos chuvashos practicaban el curioso rito, netamente mágico, del robo de tierra *(ser varlani)*. Lo ejecutaba igualmente toda la comunidad, y tomaba la forma de una especie de ritual nupcial: el "novio", elegido por la comunidad, encabezaba el cortejo de bodas, que iba en carros a alguna comarca feraz; una vez allí, tomaban en el campo, de siete lugares, diferentes puñados de tierra considerada la "novia". Luego llevaban a la "novia" junto con la "dote" (la fertilidad) a los campos de la propia aldea, y allí esparcían la tierra robada por las parcelas. Todo ello acompañado de conjuros y exhortaciones a la "novia" a amar al "novio" y entregarle su riqueza. Se trata del tipo imitativo-contactual de magia agraria.

La principal fiesta agrícola estival de los mariis era el *siurem*; la celebraban en conjunto los pobladores de varias aldeas, que se unían en ligas permanentes de comunidades, las *teve*. Se trataba de singulares uniones de las comunidades, especialmente para el culto; quizás una supervivencia de antiguas uniones clánicas; podían formar parte de ellas hasta veinte comunidades rurales. Para celebrar el siurem, los habitantes de las aldeas que formaban parte de la teve reunían en una colecta el ganado para sacrificios, varias decenas de cabezas. Las plegarias se efectuaban en el bosquecillo sagrado, propiedad de la teve. Sacerdotes electos, los *kárti*, dirigían la oración y los sacrificios. Se elevaba la plegaria a las divinidades particulares del siurem, se degollaba en su honor el ganado, y luego se asaba y comía la carne del sacrificio. La fiesta finalizaba con diversiones y juegos colectivos.

Después de recoger la cosecha, celebraban ritos, con sacrificios a los dioses en señal de gratitud; antes de eso, no estaba permitido comer el grano nuevo. Se trataba de una especie de "sacrificio de las primicias", o sea, en sustancia el levantamiento ritual del tabú.

Cultos familiar-clánicos

Los pueblos de las regiones del Volga, especialmente los mariis y los udmurtios, conservaron muy puras las formas de culto familiar-clánico. Se trata, en medida considerable, de un culto de antepasados.

Dicho culto se manifestaba en forma particularmente notoria en la tradición familiar, o clánica, de ofrecer un banquete fúnebre a la memoria de un muerto, tradición que se practica todavía. Si bien en los pueblos del Volga el rito funerario en sí estaba marcado por un temor supersticioso al difunto, común a muchos otros pueblos, en cambio la tradición de los banquetes recordatorios reflejaba una actitud muy distinta respecto de los muertos: la preocupación por ellos y al mismo tiempo el deseo de asegurarse su benevolencia y protección.

Los banquetes fúnebres se realizan en distintos momentos: los familiares, tres, siete, y cuarenta días después del fallecimiento y al cumplirse el aniversario; los del clan en conjunto, en Primavera y el Jueves de Pasión, en Pascua. La idea básica en todos los casos era la misma: a los difuntos se los invitaba tomar parte en el banquete, se les ofrecía comida y bebida, y luego se les pedía que fueran buenos y ayudaran a sus parientes y descendientes. Se les hallaba a los muertos como si estuviesen con vida, y eso ocurre aún hoy. A veces, la gente va al cementerio, para invitar al banquete a los difuntos.

Por ejemplo, entre los mordvás, el director del rito recordatorio, el más anciano del clan, formula la siguiente invitación: "Bisabuelos, bisabuelos, oidnos, sacudíos el polvo de la tierra, venid a nuestra fiesta. Hemos hecho para vosotros hojuelas, fermentado cerveza; reunid a vuestros parientes y venid. Acaso haya entre vosotros alguien sin familia, a quien nadie ha de invitar, traedlos a ellos también, para que no queden sin fiesta. Tenemos de todo, sobradamente, alcanza para todos; hemos preparado un lugar para que vosotros descanséis luego de la comida" [2].

En este discurso se advierte con gran nitidez la idea del parentesco clánico.

A los difuntos invitados se los alimentaba, pero se les pedía, en recompensa, su protección. Entre los mariis, el director del rito dirigía a los antepasados el siguiente discurso: "Mariis ancianos: ¡Que os sea luminoso vuestro mundo oscuro, que haya en él goce! ¡Comed sopa, comed tortilla, hay pan y sal de sobra! ¡No os vayáis hambrientos, ojalá llegue a vosotros esta comida! ¡Dadnos dicha, éxito, riqueza! Multiplicad las cabezas de nuestro ganado... Procuradnos buena cosecha de granos. Enviadnos vientos favorables, ayudadnos a vivir en abundancia" [3].

Otros pueblos tenían alocuciones semejantes. Únicamente en las creencias chuvashas respecto de las almas de los antepasados predominaba, al parecer, el sentimiento de temor. Allí se pedía a los muertos no tanto la protección, como que se abstuvieran de perjudicar a los vivos: "Os recordamos, nada ahorramos para honraros, rogamos a Tor (dios) por vosotros; pero en cambio, mantenéos quietos, no os irritéis en las tumbas, no nos causéis molestias, no nos visitéis" [4].

Para dar una acabada impresión de realismo, se practicaba una especie de escenificación del convite a los difuntos. En los banquetes recordatorios familiares, uno de los parientes del muerto desempeñaba el papel de éste, vestía sus ropas, etc. A veces el intérprete se posesionaba tanto del papel, que se ponía a relatar a los reunidos los pormenores de la "vida" en el otro mundo de uno de los parientes.

Al finalizar el banquete, se "acompañaba" a los difuntos de vuelta al cementerio. En estos momentos, el director del rito (cuando se trataba

[2] *Creencias religiosas de los pueblos de la URSS*, t. II, pág. 274.

[3] Idem.

[4] Idem, pág. 252.

de los udmurtios) decía: "¡Bien, regresad a casa, con los camaradas, vivid en paz, sed benevolentes con nosotros, cuidad a nuestros hijos, nuestro trigo, nuestros animales y aves!" [5].

Pero el culto familiar-clánico no se limitaba al culto de los antepasados. Toda familia tenía su protector, su objeto sagrado familiar, que se guardaba en un lugar especial, dentro de la casa o en la finca. Los udmurtios tenían el así llamado *vorshud*: una caja hecha de corteza de abedul u otro objeto que se guardaba en la *kuala* (choza ritual, levantada en el patio de la finca). El espíritu vinculado con este objeto se llamaba también vorshud. El protector familiar de los chuvashios era el *iirij* (o *ierej*); por lo común, se trataba de una muñeca, que representaba a un ser femenino. Generalmente confeccionaban a los ierej las mujeres o las niñas, y se los guardaba en un cesto de corteza, colgado en un rincón del granero, o en otro lugar. El protector familiar de los mariis se llamaba *kudo-vadish*; se trataba de un haz de ramas, guardado en la choza ritual: *kudo*. Cada familia organizaba plegarias y sacrificios a sus protectores. También había oraciones clánicas colectivas, por ejemplo entre los udmurtios. Las dirigían sacerdotes electos —los *viosias*— habitualmente los más ancianos del clan.

El panteón de los dioses y espíritus

Las nociones que tenían los pueblos del Volga acerca de los dioses y espíritus son bastante nebulosas, ya que con las antiguas creencias nativas se mezclaron las aportadas por el islamismo y el cristianismo, y actualmente no resulta fácil discernir el origen de diferentes imágenes.

Por extraño que parezca, la forma más arcaica de las ideas animistas se conservó entre los mordvás, pese a que este pueblo fue sometido, más que otros pueblos del Volga, a una prolongada influencia rusa. Lo más característico aquí es que diversos elementos y fuerzas de la naturaleza están personificados por mujeres; en general, asombra el predominio de las figuras femeninas de los espíritus.

Entre los mordvinos-erziis eran: Ved-ava (madre del agua), Vir-ava (madre del bosque), Varma-ava (madre del viento), Norov-ava (madre de la fertilidad, diosa de la cosecha), Iurt-ava (madre de la casa, diosa del hogar), etc.; probablemente estas imágenes surgieron en la época del clan matriarcal. Pero, junto a ellas había personificaciones masculinas, evidentemente de un origen más tardío: Mastir-pas (dios de la tierra), Purguine-pas (dios del trueno), etc. La conjetura más verosímil es que la influencia cristiana contribuyó a que los mordvás se formaran una idea acerca del supremo dios celestial, al que llamaban con el simple nombre genérico Pas (los erziis) o Shkay (los mokshiis).

Los mariis asimismo conservan la noción de numerosos espíritus y divinidades, considerando benévolos a algunos, y malévolos a otros. Entre

[5] *Creencias religiosas de los pueblos de la URSS*, pág. 272.

los bondadosos y benefactores se contaban las personificaciones de los elementos y objetos de cultivo, en parte femeninas (la madre del agua, madre del fuego, madre del sol) y en parte masculinas (el amo del agua, amo de la choza, etc.). Entre los malvados estaban los terribles dioses, a los que se dulcificaba con sacrificios en la fiesta de siurem. Del coro de dioses marii se destacan los cuatro principales: Kugo-Iumo (gran dios, el supremo), Kugo-Biurshe (creador de la vida), Sochen-Ava (diosa de fertilidad) e Ikshe-Viurshe (creador de niños). De acuerdo con las viejas tradiciones, todo marii en el curso de la vida debía ofrendar a cada uno de estos cuatro dioses principales por lo menos un sacrificio —generalmente, vacas o caballos—, éstos constituían una carga excesiva para una casa de escasos medios y a veces un marii pobre se moría, sin haber pagado su deuda a los dioses. En estos casos, la deuda pasaba al hijo, que empezaba por saldar los compromisos de su padre, y recién entonces podía ofrendar un sacrificio en su propio nombre.

El supremo dios benévolo de los udmurtios se llamaba Kilchin-Inmar; como todas las divinidades bondadosas, habita en el cielo. Los dioses malos viven en la tierra. He aquí una idea en la que repercutió el influjo del cristianismo.

La veneración de los *Keremet* probablemente llegó a los pueblos del Volga junto con el islamismo. Keremet es una palabra árabe; en las creencias de los pueblos del Volga adquirió diferentes acepciones. Se trata de distintos tipos de espíritus, preferentemente malvados, que exigen sacrificios sangrientos; pero también se denomina keremet el sitio donde se ofrendan estos sacrificios, habitualmente el bosquecillo sagrado. Estos keremet o bosquecillos, a veces rodeados de una valla, donde se prohibía rigurosamente cortar árboles, se hallaban en las proximidades de las aldeas chuvashas, mariis y udmurtias. En estas últimas, dichos bosquecillos sagrados se llamaban también lud.

Supervivencias del shamanismo

Junto con los cultos comunales agrarios y familiares-clánicos, los pueblos del Volga conservaron vestigios, aunque muy débiles, del culto shamánico, más antiguo. Por ejemplo, los mariis tenían, además de los sacerdotes comunales electos —los kárti— a los así llamados *muzhan* o *muzhedish*, adivinos, a quienes se atribuían aptitudes sobrenaturales. Se suponía que los muzhan se comunicaban con los espíritus maléficos, podían provocar las enfermedades y curarlas. Se les tenía mucho miedo. Entre los udmurtios desempeñaban idéntico papel los *tunó*, adivinos e intérpretes de sueños, a quienes se pedía consejos, incluso cuando se trataba de elegir los sacerdotes, los *viosias*. Un tunó estaba en relaciones con los dioses y los espíritus, y conocía por su intermedio el porvenir; con frecuencia, cuando se operaba esta comunión, caía en éxtasis, es decir, un procedimiento perfectamente shamánico [6].

[6] Véase P. Bogaiévski, *"Las ideas religiosas de los votiak"*, *Revista etnográfica*, 1890, núm. I, pág. 124.

Los hechiceros-curanderos de los chuvashos se llamaban *iomzia*. Ellos también daban consejos y señalaban cuándo y cómo había que ofrecer sacrificios. Los iomzia se dedicaban al engaño y a la extorsión, no se los quería, pero les tenía miedo. La leyenda decía que después de la muerte de un iomzia, su alma podía trasformarse en un keremet.

Las creencias de los pueblos komi

Las creencias religiosas de los pueblos del noreste de Rusia —los komi-permianos y los komi-zirianos— difieren notablemente de las de otros pueblos del Volga, sobre todo en dos puntos. En primer lugar, aquellas creencias se habían formado sobre la base de una economía forestal y cazadora, y no agrícola como sucedió en el Volga central; en segundo lugar, la colonización rusa penetró antes y más profundamente en estos pueblos, convertidos ya en el siglo XIV (gracias a la actividad de Stefan Permski y sus sucesores); por lo tanto, aquí repercutió con mayor fuerza el influjo de las creencias populares rusas, sin hablar ya de la ortodoxa.

En cuanto a la descripción de los pueblos komi y de su religión, tienen especial valor las obras de Klavdi Popov, G. Lítkin, M. Nalímov, y en el período soviético, de A. Sídorov.

En las creencias populares de los komi (en particular, los komi-zirianos) significaban mucho los cultos a los oficios. Los komi son excelentes cazadores; la caza es un oficio siempre expuesto al riesgo de un fracaso, y por eso se mantuvieron entre ellos las antiguas supersticiones y tabús. Los zirianos cazaban en grupos (arteles), y el dirigente (patrón) del grupo debía ser necesariamente un hechicero, justamente a esta cualidad suya atribuían la aptitud de hallar un buen coto y de proporcionar abundante botín al artel. En otros tiempos, solía haber rivalidad, e incluso hostilidad entre diferentes arteles, de ahí la creencia de que los hechiceros patronos de los arteles, tratan de desorientar, el uno a otro; aquel cuya hechicería es más poderosa, hará que su artel regrese con botín.

La economía fundada sobre la caza y la pesca brindó un terreno propicio a la fe en los espíritus de la naturaleza, sin embargo, parecidos a los espíritus rusos: *vorsa*, el espíritu de la selva (un bromista, aficionado a extraviar a la gente en la espesura), *kul*, el espíritu del agua, etc.

La fe en el maleficio era muy fuerte; eso se debía a la difusión de las enfermedades nerviosas —histerismo ("ikota") y otras— sobre todo entre las mujeres, provocadas por las condiciones sociales de vida. Tales enfermedades se atribuían al mal de ojo, o al maleficio. Se suponía que el mal de ojo podía ser provocado involuntariamente, por una palabra dicha al azar (de ahí en nombre de mal de ojo, *vomidz*, de *vom*, boca), pero el maleficio era mandado deliberadamente. Lo hacían principalmente los hechiceros; la fe en ellos era muy grande y se les atribuía las capacidades más extraordinarias.

La más original de las creencias komi-zirianas, que se refieren al maleficio, es la leyenda acerca de *sheva*. La palabra "sheva" significa, ante

todo, una enfermedad determinada, la histeria, pero también la causa que la provocó. Y bien, se representaba esta causa como cierto ente material, que penetra en el cuerpo del enfermo; la sheva tiene el aspecto de un palito, un hilo, un grano de polvo o insecto y puede introducirse a través de la boca junto con el alimento. La envía el hechicero, quien la guarda y educa de antemano, y luego la pone en circulación. Una vez dentro del cuerpo de la persona, la sheva crece allí, se desplaza a voluntad, muerde y sofoca a su víctima, a la que puede llevar a la muerte, después de lo cual se marcha y se instala en otra parte. Se la puede aniquilar únicamente con el fuego, y entonces es posible que muera el hechicero que la envió. Las leyendas acerca de sheva constituyen una interpretación supersticiosa de los fenómenos de histerismo.

Trataban a los enfermos exclusivamente curanderos y asimismo con procedimientos de hechicería.

Algunas creencias relativas a los animales hacen pensar en oscuros resabios del totemismo. Quizá la singular leyenda de los komi-zirianos acerca del misterioso doble del hombre, también tenga vínculos históricos con el totemismo. Todo hombre tiene su doble invisible o su alma exterior: el *ort*. Según algunos datos, este ort puede encarnarse en un pájaro. Los ugrios del Obi tienen una creencia semejante en un *urt*. En otros pueblos vecinos no se ha observado nada similar.

Es interesante la creencia de los komi-permianos en los *chuda*, pequeños seres invisibles, a quienes se ofrendan sacrificios de poco valor, y que se asocian, de alguna manera, con la antigua, legendaria población de la zona —los chudis— pero no son la misma cosa. Por ahora, el nexo entre los chudis legendarios y los chudas mitológicos es poco claro. En cuanto a las nociones de los komis acerca de la suprema divinidad En, es probable que hayan sido inspiradas por el cristianismo.

Tentativas de reformar la religión

A partir del siglo XVIII, el gobierno zarista aplicó la política de cristianización obligatoria de los pueblos del Volga, política que integraba el sistema de la opresión terrateniente-policíaca. Dicho sistema despertaba una sorda resistencia entre los campesinos mordvás, mariis y otros. La protesta espontánea revestía a veces una forma religiosa: el rechazo de la fe ortodoxa, impuesta compulsivamente, el retorno al paganismo, pero al mismo tiempo, intentos de mejorar, reformar de algún modo la antigua religión, para oponerla con mayor eficacia al cristianismo.

Uno de los episodios relevantes de este reformismo fue el movimiento de los mordvás del distrito de Teriuj (provincia de Nizhni-Nóvgorod), que se produjo a comienzos del siglo XIX (se trataba de los mordvás de Teriuj, hoy completamente rusificados). Este movimiento se inició como una resistencia netamente campesina a la opresión terrateniente feudal (rehusaron la prestación personal), pero más tarde tomó envergadura, se adhirieron a él los campesinos mordvás adscriptos a las tierras fiscales, y por

último, revistió la forma de movimiento religioso. Apareció un profeta local, el campesino mordvá Kuzmá Alexéiev, cuya prédica decía: "Cristo no existe ya, tampoco habrá religión cristiana"; sostenía que era necesario volver a la vieja fe mordvá, a las antiguas tradiciones mordvás, y emancipar al pueblo del yugo terrateniente. No se sabe con exactitud en qué forma esperaba Kuzmá resucitar la religión mordvá (en ese entonces ya olvidada por mucha gente), ni si tenía la intención de reformarla; al parecer, sí, porque se proponía colocar en el sitial de Cristo a la Virgen María, a San Nicolás de los Milagros y a San Miguel Arcángel, es decir, un préstamo del mismo panteón cristiano. Pero el movimiento fue sofocado en seguida, Kuzmá Alexéiev, detenido y procesado. Durante largo tiempo lo mencionaron las leyendas populares locales como a "Kuzmá, dios mordvá".

Otro movimiento surgió entre los mariis, pero tenía caráctetr más pacífico, puramente de reforma religiosa. Se trata de la secta *kugu-sortá* ("vela grande"); se inició entre los mariis no convertidos ya en la década setenta del siglo XVIII, pero se propagó ampliamente a fines del siglo XIX, a raíz de la persecusión policial recrudecida. La enseñanza de esta secta presentaba una mezcla de ideas religiosas mariis y cristianas. El culto se rendía a los dioses, entre ellos también a Cristo. Los miembros de la secta kugú-sortá simplificaron el culto y abolieron los sacrificios a los espíritus inferiores; los partidarios más estrictos de la secta rechazaron en general todo sacrificio sangriento, limitándose a sacrificar panes rituales, hojuelas, miel, es decir, una forma menos costosa del culto. Los miembros de la secta evitaban el empleo de objetos comprados y procuraban retornar a la economía campesina patriarcal-natural.

Capítulo x

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS ESLAVOS

Estamos lejos de conocer cabalmente la religión antigua, precristiana, de los pueblos eslavos. Los científicos comenzaron a prestarle atención desde fines del siglo XVIII, cuando se produjo el despertar de la conciencia nacional de muchos de estos pueblos, al tiempo que la literatura europea mostraba interés por la cultura y la creación populares. Pero los pueblos eslavos, todos ellos convertidos al cristianismo mucho tiempo atrás, habían olvidado ya sus antiguas creencias; sólo conservaban algunos ritos y tradiciones populares, antaño relacionadas con dichas creencias.

Los antiguos eslavos nunca estuvieron unidos política o económicamente, y no creemos posible que tuvieran dioses y cultos comunes. Al parecer cada tribu, y aun cada clan, poseía objetos de veneración propios; sin embargo, había semejanza y a veces identidad entre los cultos de varias tribus.

Culto funerario. Culto familiar-clánico de los antepasados

El régimen patriarcal-clánico se mantuvo durante un período muy prolongado entre los eslavos. Según los *Anales de Kiev*, "vivía cada uno con su clan y en su tierra, pertenecía cada cual a su clan". Es natural, por lo tanto, que se haya conservado el culto familiar-clánico de veneración de los antepasados, vinculado con el culto funerario.

En todo el territorio habitado por las tribus eslavas se conservan numerosos cementerios y túmulos con sepulturas. Los ritos funerarios eran complicados y variados: la cremación (especialmente en las tribus del este y, en parte, en las del oeste; en el sur no se ha comprobado); entierro (a partir de los siglos X-XII, en todas partes); con frecuencia se dejaba a los muertos en un bote, o se los cremaba allí (supervivencia de la sepultura acuática). Se solía levantar un túmulo sobre la tumba, y siempre se dejaban junto al muerto varios objetos; al sepultar a un hombre importante mataban a su caballo, a un esclavo, y a veces a su esposa. Todo esto sugiere que alimentaban ciertas ideas sobre la vida de ultratumba. La palabra *ray* (paraíso) —una palabra eslava precristiana, común a todas

las tribus— significaba jardín hermoso; tal se imaginaban probablemente el mundo de ultratumba; pero al parecer veían que no todos tenían acceso a él. Más tarde la doctrina cristiana acerca de la "vida futura" borró estas ideas antiguas; quizás únicamente los ucranianos conservan una oscura leyenda mitológica acerca de un país bienaventurado —*viviy* (o *iriy*), adonde emigran los pájaros en otoño y en el cual viven los muertos.

En cambio, las creencias que se refieren a las relaciones entre los muertos y los vivos se mantuvieron con asombrosa firmeza, y no se parecen en absoluto a las creencias cristianas. Los muertos están divididos muy nítidamente en dos categorías. La división entre dichas categorías, que se conserva en las creencias de los eslavos orientales, fue definida con gran acierto por D. K. Zelenin: a una categoría pertenecían los difuntos "puros", los que murieron de muerte natural (de una enfermedad o de vejez); a éstos se los llamaba habitualmente, sin fijarse en su edad o sexo, *los progenitores*. A la segunda categoría pertenecían los difuntos "impuros" *(mertviaki, zalozhnic)* (cadáveres, rehenes), los que perecieron de muerte violenta o prematura: asesinados, suicidas, ahogados, muertos de borrachera, niños que murieron sin bautizar (¡influencia del cristianismo!) y hechiceros. La actitud con respecto a ambas categorías era radicalmente opuesta: a los "progenitores" los veneraban y los consideraban protectores de la familia, mientras que a los "mertviakí" los temían y procuraban que no perjudicaran a nadie.

La veneración de los "progenitores" es un auténtico culto familiar, (y en otros tiempos clánicos, evidentemente) de los antepasados. Los autores medievales (Titmar de Merseburgo: *domésticos colunt deos*, o sea, "ellos veneran a los dioses domésticos") lo han atestiguado, y además se mantiene en nuestros días un resabio de este culto. Los campesinos rusos celebran la memoria de sus padres en determinados días del año, especialmente en el llamado sábado de los padres (antes de carnestolendas y asimismo antes de la Trinidad) y después de Pascua. Los campesinos bielorrusos celebran varias veces al año la fiesta de los *dziados* (es decir, de los abuelos, de los muertos), con particular solemnidad en otoño (generalmente el último sábado de octubre). Se preparan con gran diligencia para la fiesta, limpian la casa y confeccionan comida ritual; a los dziados los invitan a participar en el ágape, que se desenvuelve siempre en forma muy solemne. Los servios y los búlgaros celebran todavía —y no sólo los campesinos, sino también los habitantes de las ciudades— las *zadushnitsa*, o sea, la comida recordatoria de los muertos, efectuada en el cementerio, donde comen y beben junto a las tumbas las provisiones que han llevado, dejando al irse una parte de estas provisiones para los muertos. No está claro si consideran a los muertos como protectores de la familia, pero es indudable que en otros tiempos los consideraban como tales.

Asimismo debemos calificar de supervivencia del antiguo culto familiar-clánico de los antepasados la costumbre tradicional, que aún hoy conservan los servios, de celebrar la *gloria* familiar *(krsno ime)*. La gloria se festeja el día del santo cristiano, protector de la familia, pero el carácter de la fiesta y su origen son sin duda precristianos; evidentemente, esta

fiesta se celebraba en otros tiempos en honor de los antepasados, protectores de la familia.

Otra huella del culto de los antepasados, que existió antaño, es la imagen fantástica de *Chur*, o *Schur*; es muy probable que se trate de un venerado antepasado, fundador del clan. No hay testimonios directos acerca de su culto, pero los idiomas claves conservan rastros sumamente convincentes sobre él. Las exclamaciones "¡Chur!" "¡Chur para mí!" y "¡Chur es mío!" equivalían seguramente a conjuros, a pedidos de auxilio dirigidos a Chur; hasta hoy se conserva en los juegos infantiles la expresión ucraniana (y polaca) *Tsur tobi*, que también tiene sentido de conjuro. El verbo *churatsa*, es decir, mantenerse apartado, parece significar el acto de colocarse bajo la protección de Chur. Y la palabra *chereschur* (demasiado, excesivo) evidentemente proviene de la idea de Chur, guardián de ciertos límites, quizá los de la tierra natal. El testimonio de que Chur-Schur fue precisamente un antepasado es la palabra *práschur*, que significa antepasado remoto. Acaso las estatuas de Chur se confeccionaban con madera, a lo que alude la palabra rusa *churka*: un tronco de árbol.[1]

Finalmente, el último vestigio del culto familiar-clánico de los antepasados es la creencia en el *(domovói)* (duende doméstico), que se conserva todavía, en particular entre los eslavos orientales, donde el régimen familiar patriarcal se ha mantenido por más tiempo. El domovói (*domovík, domozhil, josiáin, susedko*, etc.) es un invisible protector de la familia; según la leyenda popular, lo tiene cada casa, suele vivir bajo o detrás de la estufa, o debajo del umbral; tiene aspecto humano; cuida la casa, proteje a los amos de ésta si son diligentes y los castiga si son perezosos y holgazanes; exige que se lo respete y que se le ofrezcan pequeños sacrificios: un poco de pan, sal, gachas, etc.; le gustan los caballos y los cuida, pero sólo en caso de que le agrade el pelaje; en caso contrario puede hacerlos morir. El domovói puede aparecer bajo el aspecto de un anciano, de un amo difunto, o inclusive de uno que todavía vive. Su imagen parece personificar el bienestar o el infortunio de la familia y la casa. La conservación de esta figura desde tiempos tan antiguos se explica por la estabilidad de la vida patriarcal de las familias campesinas rusas y bielorrusas: entre los ucranianos esta vida se ha modificado, y por lo tanto la fe en el domovói se marchitó. Los eslavos occidentales tienen imágenes similares: *skrzhítek* (los checos) y *jovanets* (los polacos).

Los muertos impuros

Muy diferente actitud se tenía con respecto a los muertos "impuros", que no guardaban ninguna relación con los cultos familiar y clánico. Simplemente se los temía, y este temor supersticioso se originaba, al parecer, en

1 Véase A. G. Preobrazhenski, *Diccionario etimológico del idioma ruso*, págs. 1221-1222, Moscú, 1958.

el miedo que habían inspirado en vida (los hechiceros), o bien en la causa insólita de su muerte. Es evidente que las ideas supersticiosas acerca de los muertos impuros contienen muy pocos elementos animistas; los eslavos no temían al alma o al espíritu del muerto, sino al muerto mismo. Esto se advierte en la supersticiosa leyenda popular, que existió hasta muy poco tiempo atrás, referente a las maneras de quitar a estos muertos peligrosos la facultad de causar daño; se les clavaba en el cuerpo una estaca de álamo, para impedirles levantarse de la tumba y perjudicar a los vivos, se les incrustaba detrás de la oreja un diente de rastrillo, etc. En una palabra, se tenía miedo del cadáver, no de su alma, y se creía en su capacidad sobrenatural de moverse después de muerto. Se atribuía a los muertos impuros una influencia perniciosa sobre el clima; se pensaba, por ejemplo, que producían la sequía; para conjurarla se sacaba de la tumba el cadáver de su suicida, u otro muerto impuro, y se lo arrojaba al río, o bien se llenaba la tumba de agua. Estos muertos impuros eran llamados *upíres* (murciélagos), (palabra de origen incierto, quizá puramente eslavo, ya que existe en todos los idiomas eslavos); *vampíros* entre los servios, *ierétnikos* entre los rusos norteños, etc. Tal vez la antigua palabra *navie (navii)* se refiriese a estos impuros y peligrosos muertos; en todo caso, los *Anales de Kiev* publicaron (en 1092) un relato sobre la epidemia que se produjo en Polotsk, y de cómo el pueblo asustado la explicaba, diciendo: "son los navié que matan a los de Polotsk". Los búlgaros denominan todavía hoy *navii* a las almas de los niños muertos sin bautizar. De ahí derivan, probablemente, también los *navki* y *mavki* ucranianos.

Cultos agrarios comunales

Junto a las formas familiar-clánicas de culto, existían entre los eslavos los cultos comunales, vinculados, ante todo, con la agricultura. Es verdad que no hay testimonios claros y directos al respecto, pero se conservan numerosos y muy resistentes vestigios del culto agrario, bajo la forma de fiestas y ritos mágico-religiosos, relacionados con los más importantes momentos del calendario agrario, que se fundieron, más tarde, con las fiestas cristianas. Por ejemplo, las *sviatki*, que se celebraban durante el solsticio de invierno, corresponden actualmente al ciclo de Navidad y Año Nuevo; la fiesta del comienzo de la primavera, a las carnestolendas; los ritos de la primavera a la Pascua cristiana; el ciclo estival de fiestas se adaptó, en parte, al día de Trinidad y en parte al de San Juan Bautista (Iván Kupala) (el que baña), y las fraternalías otoñales a los festines comunales que se celebran una vez recogida la cosecha. Estos ritos y tradiciones del ciclo agrario son muy similares en todos los pueblos eslavos, e inclusive en los no eslavos. Con toda probabilidad se originaron en tiempos remotos de simples comidas; fiestas y juegos celebrados al comienzo o la finalización de determinadas labores agrícolas (V. I. Chichérov lo demostró de un modo concluyente en sus obras), pero se entrelazaron con ellos ritos mágicos e ideas supersticiosas. La magia agraria tenía dos formas: la magia de inicia-

ción ("la magia del primer día": ritos de adivinación en la víspera de Año Nuevo), y la magia imitativa (por ejemplo el rito que consistía en enterrar un huevo de gallina en el surco, etc.). Estos ritos mágicos se conservaban todavía hasta hace poco tiempo.

Mucho menos claro es el problema de las divinidades personificadas, protectoras de la agricultura, que los eslavos indudablemente poseían. La literatura menciona los nombres de ciertos seres mitológicos, supuestos protectores de la agricultura (Koledá, Iarilo, Kupala, Lell, Kostromá y otros), y los autores de otras épocas, en especial los partidarios de la escuela mitológica, escribieron mucho acerca de ellos. Pero todas estas figuras son muy dudosas, puesto que en algunos casos se formaron bajo la influencia del cristianismo (Kupala es San Juan Bautista, ya que el pueblo asociaba el bautismo cristiano con el baño; Lell proviene del "aleluya" cristiano), y en otros son simple personificación de los ritos y fiestas (por ejemplo Koledá, derivado de las antiguas festividades griegas, las calendas, con las que coincidían las fiestas invernales eslavas).

El antiguo panteón eslavo

Los materiales escritos conservan los nombres de las divinidades eslavas antiguas; algunos de éstos nombres, más tarde olvidados, tenían al parecer cierta vinculación con la agricultura. Tales eran las divinidades solares Svarog, Dazhdbog y Jors. Presumimos que existió también el culto de la diosa de la tierra, aun cuando no disponemos de testimonios directos. Es probable que se relacionara asimismo con la agricultura el dios de la tempestad, Perú (este nombre parece ser un epíteto y significa "el que golpea"), que se convirtió más tarde en el dios de los príncipes; no se sabe si los campesinos lo veneraban. Sin duda el protector de la ganadería era Veles (Voles), el dios del ganado.

Es muy interesante la divinidad femenina Mokosh, mencionada por fuentes rusas. No sólo se trata de la casi única imagen femenina que integra el antiguo panteón de los eslavos orientales, sino también de la única divinidad cuyo nombre recuerda el pueblo aún hoy. Mokosh parece haber sido la diosa protectora de las labores femeninas, hilado y tejido. En las regiones del norte de Rusia existe todavía la leyenda de que, cuando las ovejas pierden el pelo, es porque "Mokosh esquila"; se cree que "en cuaresma Mokosh recorre las casas y molesta a las mujeres que hilan".[2]

No está claro el significado mitológico-religioso de Red y Rozhanits, venerados por los antiguos eslavos, según el testimonio de diversos documentos. Algunos investigadores creen que se trata de espíritus antepasados

[2] G. Ilinski, "Historia de las creencias paganas de los eslavos antiguos"; *Boletín de la Sociedad de arqueología, historia y etnografía, de la Universidad de Kazán*, t. XXXIV, pág. 7, 1929.

de los clanes (Rod, abreviatura de *rodonachalnik*, fundador del clan); otros piensan que son espíritus de procreación y fertilidad. B. A. Ribakov opina que Rod había llegado a convertirse en divinidad suprema de todos los eslavos, en la época precristiana, pero esto es dudoso.

En general, ¿existieron alguna vez divinidades comunes a todos los eslavos? Se ha discutido mucho acerca de eso. Muchos autores, movidos por una romántica pasión eslavófila, consideraban todos los nombres mitológicos conocidos, aun los más dudosos, como pertenecientes a dioses paneslavos. Sin embargo, más tarde se descubrió que los eslavos del este, del oeste y del sur mencionaban a dioses diferentes. El único nombre que se repite en distintos grupos eslavos es el de Perún, pero como ya lo dijimos, se trata simplemente del epíteto de un dios-tronador. Algunos autores se refieren con frecuencia a Svarog y Dazhdbog, y hasta a Veles, como dioses paneslavos, pero no es seguro que estén en lo cierto.

En cuanto al culto de los dioses tribales, tampoco podemos hacer otra cosa que suposiciones. Los escritores y cronistas medievales Adam de Bremen, Titmar de Merseburgo, Sansón el Gramático y otros citan algunos nombres de dioses tribales o locales de los eslavos occidentales, especialmente de los del Báltico. No es inverosímil que algunos de estos dioses se hubieran hecho más conocidos y llegaran a convertirse en dioses intertribales. Fue esto lo que ocurrió con Sviatovit, cuyo santuario se hallaba en Arkon, en la isla de Ruian (Ruhen) y fue destruido en 1168 por los daneses; Radgost fue el dios de los liutich, pero hoy se conservan rastros de veneración por él aun entre los checos; Triglav era el dios de los pomores. Se conocen asimismo los siguientes dioses tribales: Ruguevit (en Ruian), Guerovit o Iarovit (en Volgast); Prov (entre los eslavos vagrios), la diosa Siva (entre los eslavos polacos), etc. El protector tribal de los servios fue, según se supone, Dabog, que más tarde se convirtió en antagonista del dios cristiano. Se han conservado otros nombres de divinidades, pero son dudosos.

Bog, Bies y Chort (Dios, demonio y diablo)

La palabra *bog* es auténticamente eslava, común a todos los idiomas eslavos, y asimismo emparentada con las antiguas palabras *baga*, irania, y *chaga*, hindú. El significado básico de esta palabra, como lo demostraron investigaciones etimológicas, es felicidad, éxito. De ahí, por ejemplo, *bogati* (rico, que tiene dios, felicidad) y *u-bogi* (indigente) (la *u* es un prefijo que significa pérdida o carencia de algo); el *zboze* polaco: la cosecha; el *zboze* o *zbozo* de Luga: el ganado, la abundancia. En el curso del tiempo, las ideas acerca del éxito, la felicidad y la buena suerte se personificaron en la imagen de cierto espíritu que proporciona la dicha. Ya a principios del siglo XV, en las bodas de un zar, un boyardo le dijo a otro, que le disputaba el lugar: "Tu hermano tiene un bog en la *kika* [o sea, la felicidad en la kichka, su mujer], pero tú no lo tienes". La explicación

de esta frase radica en que el hermano del segundo boyardo estaba casado con la hermana del zar.[3]

Otra designación paneslava de un ser sobrenatural es *bies* (demonio). Esta palabra significaba en un principio todo lo sobrenatural y terrible (compárese el *baisas* lituano: terror; el *foedus* latín: espantoso, repugnante). Hasta hoy se conservaron en el idioma ruso las palabras *biésheni, biesitsa* (endemoniado, rabioso; rabiar, enfurecerse). Después de que el pueblo ruso se hubo convertido al cristianismo, la palabra bies se convirtió en sinónimo de espíritu maligno, en equivalente de Satanás.

Igual destino tuvo la noción de *chort* (diablo). El significado precristiano de esta palabra no es claro, así como tampoco su etimología. Entre varias tentativas de explicarla, la más verosímil es la vieja conjetura del checo Karel Erben, que la supone originada en el *krt* del antiguo eslavo; en efecto, suena en el nombre del dios eslavo occidental *Krodo*, en los nombres que dan los checos a los duendes domésticos *(krèt, skret)*, los polacos *(skrzat)* y los letones *(krat)*. Evidentemente tiene la misma raíz la palabra *krachún (korochún)*, también empleada por todos los eslavos, y por algunos de sus vecinos. Esta palabra tiene varias acepciones: es la fiesta navideña, el pan ritual que se cuece en esta fecha, y, al mismo tiempo, es un espíritu o divinidad del invierno y la muerte. En ruso, "Lo agarró el korochún" quiere decir: murió.

Pudiera ser que los antiguos eslavos creyeran en una divinidad del invierno y la muerte, quizá la personificación del frío y la oscuridad invernales. Hay indicios de cierto desdoblamiento de la imagen *krt-crt*, que acaso corresponda a una embrionaria noción dualista del principio luminoso y el principio oscuro. Pero la raíz krt desapareció casi por completo, mientras chrt-chort se conservó en casi todos los idiomas eslavos como encarnación de cualquier fuerza sobrenatural maligna. El chort se convirtió en sinónimo del diablo cristiano.

La trasformación de los cultos tribales en nacionales

Cuando las tribus eslavas comenzaron a pasar a las formas nacionales de vida, a medida que se operaba la diversificación clasista, aparecieron también las condiciones necesarias para trasformar los cultos tribales en nacionales. Quizá fue precisamente esta circunstancia la que contribuyó a la difusión del culto de Sviatovit entre los eslavos de Pomorie. En cuanto a los eslavos del este, fue el príncipe Vladimiro de Kíev quien intentó en 980 crear un panteón y un culto nacionales; según relatan los anales, reunió en una colina de Kíev una asamblea de estatuas de diversos dioses (Perún, Veles, Dazhdbog, Jors, Stribog y Mokosh) y ordenó que se les rezara y ofrendara sacrificios. Algunos investigadores animados de intenciones reprobatorias (Ánichkov) opinaron que estos "dioses de Vladimiro" fueron siempre dioses de los príncipes y las milicias, y que su

[3] Véase V. Kliuchevski, *Curso de historia rusa*, 2ª parte, pág. 195, 1912.

culto no tenía arraigo en el pueblo. Pero esto no es exacto. Las divinidades solares Jors, Dazhdbog y otras, la diosa de las mujeres, Mokosh, evidentemente fueron populares; Vladimiro intentó convertirlos en dioses oficiales de su principado, para dotar a éste de unidad ideológica. Es de suponer que al propio príncipe no le satisfizo la idea de crear un panteón, formado por dioses de origen eslavo, porque sólo ocho años más tarde aceptó el cristianismo de manos de Bizancio, y obligó a convertirse a todo el pueblo. La religión cristiana se ajustaba mejor a las relaciones feudales, en proceso de formación. Por lo tanto se propagó entre los eslavos del este, aun cuando lo hizo lentamente y debió vencer la resistencia del pueblo. Lo mismo ocurrió entre los eslavos del sur. En cuanto a los del oeste, adoptaron el cristianismo bajo la forma católica de Roma, debido a la fuerte presión del poder feudal-real.

El cristianismo se propagó, fundiéndose con la antigua religión; el propio clero cristiano se ocupó de ello, para que el pueblo aceptase con mayor facilidad la nueva fe. Las antiguas fiestas agrarias, y las de otro tipo, se adaptaron a las del calendario cristiano. Los viejos dioses se fusionaron paulatinamente con los santos cristianos, y, aun cuando perdieron sus nombres en casi todos los casos, trasladaron sus funciones y atributos a dichos santos. Así, Perún siguió siendo venerado como divinidad de la tormenta, bajo el nombre de profeta Elías; el dios del ganado, Veles, bajo el nombre de San Blas; Mokosh bajo el de Santa Paraskeva, o Santa Piátnitsa.

La "mitología inferior" de los eslavos

Las imágenes de la "mitología inferior" resultaron poseer mayor resistencia. Siguieron viviendo casi hasta nuestros días, aunque no siempre es fácil determinar qué conservan realmente de los tiempos antiguos, y qué incorporaron más tarde.

En todos los pueblos eslavos se ha observado la creencia en los espíritus de la naturaleza. Se creía en los espíritus, encarnaciones del bosque, principalmente en las zonas boscosas: el *leshi* (selvático) ruso, el *leshuk* y el *puschevik* bielorrusos, los *duch lesny* y *borowy* polacos. Reflejan la temerosa hostilidad del agricultor eslavo hacia el bosque virgen al que debía arrancar la tierra para labranza, y donde le amenazaba el peligro de extraviarse y ser devorado por las fieras salvajes. El espíritu del elemento acuático —el *vodianói* (acuático) ruso, el *topielec* y el *wodnik (topielnica, wodnica)* polacos, el *vodnik* checo, el *wodny muz (wodna zona)* de Luga, etc.— inspiraba un miedo mucho mayor que el relativamente benigno bromista del bosque, ya que el peligro de ahogarse en el río o lago es mucho más espantoso que el de extraviarse en el bosque. Es pintoresca la imagen del espíritu de los campos; la *polúdnitsa* (mujer del mediodía) rusa, la *południce* polaca, la *pripoldnica* de Luga, la *poledнice* checa. Es una mujer vestida de blanco, que se aparece a los labradores del campo durante el calor del mediodía, cuando la costumbre exige un intervalo en el trabajo; la polúdnitsa castiga al infractor de la costumbre retorciéndole

el cuello, o de alguna otra forma. Encarna el peligro de la insolación. En las zonas montañosas de Polonia y Checoslovaquia existe una leyenda acerca de los espíritus de las montañas, que custodian los tesoros o protejen a los montañeses: el *skarbnik* polaco, el *perkman* (de *Bergmann* —hombre de la montaña— alemán) checo y esloveno.

Es más compleja y menos clara la imagen de *vila*, especialmente popular entre los servios (*samovila* o *samodiva* en Bulgaria); se la encuentra también en las fuentes checas y rusas. Las vilas son doncellas del bosque, campo, montaña, agua o aire, que pueden actuar hostil o bondadosamente hacia el hombre, según el comportamiento de éste. Además de figurar en las creencias, las vilas protagonizan canciones épicas de los eslavos del sur. El origen de esta imagen no está claro, pero indudablemente se entrelazan en ella diversos elementos: la encarnación de las fuerzas de la naturaleza, las fuerzas de la fertilidad y quizá la idea acerca de las almas de los muertos. La palabra es incuestionablemente eslava, pero su etimología es dudosa; puede provenir del verbo *viti*: expulsar, combatir, o de *viliti*: bailar con frenesí (en checo *vilny*: voluptuoso, lascivo; en polaco *wit*: espantapájaros, *wily*: necedades, locuras).

Es más claro el origen de la imagen de *rusalka* (ondina), aunque la imagen en sí es aun más complicada; todos los eslavos la conocen, o poseer al menos una figura similar. Se ha discutido mucho en torno de ella; unos suponían que la rusalka era la encarnación del agua; otros, que personificaba a los ahogados, etc. La raíz de la palabra era, según unos *rusyi* (claro, luminoso) y según otros *ruslo* (cauce de río). Sin embargo, hoy podemos considerar comprobado que la palabra en cuestión no es de origen eslavo, sino latino, y que su raíz es *rosa*.

La más minuciosa investigación acerca de las rusalkas de los eslavos del este fue realizada por D. K. Zelenin[4] quien reunió un enorme material concerniente a dichas creencias; pero su criterio acerca del origen de éstas es un tanto unilateral. Ya desde la época en que aparecieron las obras de Miklósich (1864), Veselovski (1880) y otros se hizo evidente que sería imposible comprender las leyendas sobre las rusalkas y los ritos correspondientes si no se tenía en cuenta la influencia que ejercieron sobre los eslavos el ritual griego antiguo y los primeros ritos cristianos. Entre los pueblos del Mediterráneo la fiesta primaveral-estival de Trinidad se llamaba *dómenica rosarum, pascha rosata*, en griego ρουσάλια. Estas *rusalias* greco-romanas pasaron, junto con el cristianismo, a los eslavos y se fusionaron con los ritos agrarios primaverales-estivales de éstos. Hasta el día de hoy los búlgaros y macedonios conocen las *rusalii* o *rusálnitsi* como fiestas estivales (antes de la Trinidad). Los rusos celebraban también la semana rusalia (en vísperas de Trinidad) y, además, la despedida de la rusalka, representada por una muchacha o un muñeco de paja. La figura mitológica de la rusalka —una doncella que vive en el agua, el campo o el bosque— es posterior, pues existen testimonios al respecto sólo a partir del siglo XVIII: se trata, en gran medida, de una personificación de la fiesta

[4] D. K. Zelenin, *Bosquejos de la mitología rusa*, Petersburgo, 1916.

o rito correspondiente. Parece evidente que esta imagen se fundió con antiguas nociones mitológicas, puramente eslavas, y bastante variadas: tenemos aquí la personificación del agua (la rusalka se complace en atraer al agua a la gente y ahogarla), la idea referente a las mujeres, que murieron en el agua, a los niños muertos sin bautizar (muertos impuros), las creencias en los espíritus de la fertilidad (en las leyendas del sur de la Gran Rusia, las rusalkas pasean entre el trigo y retozan en los prados, con lo que proporcionan la cosecha de trigo, lino, cáñamo, etc.). Evidentemente, esta nueva y compleja imagen de rusalka desplazó a las antiguas figuras eslavas de las *bereguina, vodianitsa* y otros espíritus femeninos del agua.

Los pueblos eslavos contemporáneos conservan muchas otras supersticiones sobre los seres sobrenaturales, en parte hostiles y en parte benévolos con respecto al hombre; personifican el miedo ante los elementos de la naturaleza, originado por el escaso desarrollo de la producción material, o bien, en algunos casos, reflejan las condiciones sociales. Algunas de estas supersticiones datan de la época precristiana; otras surgieron de condiciones de vida relativamente nuevas; pertenecen a estas últimas las creencias ucranianas en los *zlidni*, o sea, pequeños espíritus que encarnan el infortunado destino de los campesinos pobres. Debido a la influencia clerical, la mayoría de estas imágenes mitológicas se han reunido bajo el nombre colectivo de *niechístaia sila* (fuerza impura) (en bielorruso *ncchística*).

El antiguo culto eslavo y sus servidores

El problema de los servidores del antiguo culto eslavo, de los ejecutantes del ritual religioso, no está claro. Lo más probable es que los jefes de la familia y el clan ejecutaran los ritos del culto familiar-clánico. En cambio el culto comunal estaba en manos de sacerdotes profesionales, los *voljví*. El término no está aclarado satisfactoriamente, pese a las numerosas tentativas de hacerlo. Existe la opinión de que refleja el vínculo entre los eslavos y los celtas (*voloj, valaj*, son antiguas designaciones de los celtas), o bien entre eslavos y fineses (del finés *velho*, hechicero), o incluso entre eslavos y germanos (*völva* — profetisa). En todo caso, es indudable la ligazón de la palabra *voljv* con *volshebni, volshebstvó* (hechicero, hechicería). ¿Pero quiénes fueron los voljví? ¿Simples brujos, shamanes, o sacerdotes de los dioses? ¿Existían diferencias, rangos, especialización, entre ellos? Es difícil responder a todo eso. Por otra parte, se conservaron otros términos que designan a los ejecutantes de los ritos mágico-religiosos: *charodéi, viedún, veschi, baiálnik, vorozhiets, kudésnik* y otros.

Se sabe que, después de aceptar Rusia el cristianismo, los voljví actuaron como defensores de la antigua religión, y al mismo tiempo dirigieron los levantamientos contra príncipes y señores feudales (por ejemplo en 1071). Esto es fácil de comprender, dado que el cristianismo entró en Rusia como una religión netamente feudal y aristocrática.

Hasta una época muy avanzada existieron en todos los pueblos eslavos

hechiceros, brujos y magos a quienes se atribuía conocimientos secretos y relaciones con la fuerza impura. Junto con ellos, se conservaban los especialistas en magia curativa, ligada a la medicina popular, los curanderos *(shepturí, viedurí)*. En las leyendas populares estos últimos diferían de los hechiceros, y con frecuencia ellos mismos declaraban esta diferencia, afirmando que su acción provenía de dios, y no de la fuerza impura.

Es muy característico el hecho de que los rusos consideraran hechiceros y curanderos más poderosos a los forasteros: fineses-carelios, mordvinos, etc. Sin embargo es este un fenómeno que otros pueblos también conocen.

En la antigua religión eslava existieron sin duda lugares sagrados, y altares para los sacrificios, y, en algunas partes, verdaderos santuarios y templos, con imágenes de los dioses, etc. Pero sólo se conocen muy pocos: el santuario de Arcón, en la isla de Ruhen, el de Retra y el precristiano de Kíev (situado debajo de la iglesia Desiatínnaia).

La mitología y el carácter general de la religión eslava

Por desgracia, nada se conservó de la antigua mitología eslava, aunque presumiblemente existió. La pobreza de los vestigios de la antigua religión eslava impulsó a ciertos investigadores a considerar a esta religión lamentable, mísera, en comparación con las de otros pueblos antiguos. "El paganismo en Rusia fue particularmente mísero —dijo, por ejemplo, E. V. Anichkov—, lamentables sus dioses, grosero el culto y rudas las costumbres." [5] Pero es evidente que se trata sencillamente del escaso estudio de la antigua religión eslava, y de lo insuficiente de las fuentes de información. Si supiéramos tanto de ella como sabemos, por ejemplo, de la religión de los antiguos romanos, difícilmente nos parecería la religión eslava más pobre y lamentable que ésta.

[5] E. V. Anichkov, *El paganismo y la antigua Rusia*, pág. 36, San Petersburgo, 1914.

Capítulo XI

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS GERMANOS

En la época en que entraron en contacto con los pueblos civilizados del mundo antiguo, las tribus germánicas se hallaban aproximadamente en el mismo nivel de desarrollo que los eslavos; la mayoría de ellas apenas comenzaba a salir del límite de las relaciones puramente clánicas. En concordancia con ello, su religión mantenía un igual grado de formas arcaicas. Sin embargo, debemos señalar que los diversos grupos y tribus diferían considerablemente entre sí, tanto por el nivel de su desarrollo como por el grado de influencia que ejercían sobre ellos las creencias celtas y romanas y, más tarde, las cristianas. Por eso, la religión original se mantuvo más tiempo y con mayor firmeza en las tribus norteñas —escandinavas—, que se hallaban apartadas de dicha influencia, que en las del sur, y en especial del suroeste, las tribus renanas y danubianas. En general, sólo podemos referirnos en un sentido convencional y muy limitado a la religión de los antiguos germanos como a un todo, sin tomar en consideración las diferencias tribales y geográficas ni las modificaciones que se produjeron en el curioso período en cuestión.

Los rastros de totemismo

En la religión de los antiguos germanos se advierten huellas de una forma religiosa tan arcaica como lo es el totemismo. Ante todo podemos considerar como supervivencias totémicas los nombres de algunas tribus: los queruscos, de *Heruz* (jóvenes ciervos), los eburones, de *Eber* (jabalí). Existen mitos acerca del origen de ciertos clanes y tribus, a los que se cree salidos de los árboles; hay una leyenda sobre el origen del clan merovingio, engendrado, según ella, por un monstruo acuático. Asimismo podemos percibir ecos del totemismo (sexual) en el mito sobre el origen de la humanidad entera, engendrada por los árboles; los hombres, por los fresnos, y las mujeres por los alisos.[1]

También suele interpretarse como supervivencia del totemismo la veneración de los animales sagrados, algunos de los cuales se convirtieron en

[1] K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, pág. 158-164, Heidelberg, 1913; D. K. Zelenin, *Los totems-árboles*, pág. 72, Moseú-Leningrado, 1937.

atributos vivientes de los dioses: el lobo y el cuervo, animales consagrados a Odín; el jabalí de pelambre dorada, que figura en los mitos escandinavos, etc.

Es difícil dilucidar a qué se debía la reverencia hacia las piedras sagradas, atestiguada tanto por los hallazgos arqueológicos (se trata de unas piedras con huecos practicados artificialmente), como por los escritos de los autores clericales; quizá se trate de algo similar a las *seidas* de los lapones modernos. Los escritores clericales mencionan además las fuentes y los árboles sagrados, y la veneración del fuego sagrado, al que se atribuía efectos purificadores y curativos.[2]

Culto propiciatorio

También tenía características arcaicas la fe en numerosos espíritus de la naturaleza; tales son los espíritus de la tierra, *elfos*; los *trolls*, espíritus de las montañas; los *niksos* acuáticos, los *gnomos* subterráneos, etc., a veces amistosos, a veces hostiles al hombre; a menudo se complacen en hacerlo objeto de bromas y burlas. De la misma categoría es la creencia en los hombres-lobos *(werwolf)*. Todas estas creencias reflejaban la existencia de un pueblo cazador, que vivía rodeado de una naturaleza por lo general áspera, pero a veces generosa. De paso sea dicho, estas creencias resultaron ser el elemento más persistente de la antigua religión germana y aún existen en las leyendas populares y el folklore.

La magia curativa y de otros tipos; la adivinación

Entre los germanos estaban ampliamente difundidos los ritos de la magia curativa y protectora; se usaban los conjuros, el fuego, toda clase de amuletos protectores, se arrastraba a los enfermos a través de un hoyo abierto en la tierra, pero también conocían el efecto de las hierbas medicinales. La fe en la hechicería estaba muy arraigada; creían en las aptitudes sobrenaturales de hechiceros y brujas. Es curioso observar que la magia intervenía en las ideas de los germanos acerca de los dioses, que aparecen en la mitología como poderosos magos.

En muchas circunstancias de la vida social e individual de los germanos la adivinación desempeñaba un papel muy importante; se adivinaba por el vuelo de los pájaros, por el comportamiento de los caballos sagrados y, sobre todo, por las varillas marcadas con signos adivinatorios, las *runas*.

Culto funerario

Las creencias germanas vinculadas con el ritual funerario y el culto de los muertos no están del todo claras para nosotros. El ritual funerario

[2] W. Boudriot, *Die altergermanische religion in der amtlichen kirchlichen literatur*, págs. 24-25, 27, 31, Bonn, 1928.

no era idéntico en todas partes. Al mismo tiempo que la cremación, que se conservaba desde la edad de bronce y fue atestiguada por Tácito, en algunas partes se practicaba el entierro.[3] Apiano señala la fe de los germanos (suevos) en la resurrección de los muertos, lo que les permitía no temer la muerte, pero no está claro cómo debe interpretarse esta resurrección. Por otra parte, de acuerdo con la mitología germana, los guerreros que caían en la batalla combatiendo con valor, iban al radiante palacio del dios Odín —el Walhalla— donde se entregaban a banquetes y placeres. La veneración por las almas de los muertos queda claramente confirmada por la indicación de los primeros escritores cristianos (*sibi sanctus fingunt aliquos mortuos*: "ellos consideran sagrados a algunos muertos")[4]. La veneración por los muertos adoptaba al parecer, la forma de culto familiar-clánico de los antepasados; los jefes de clan y de familia actuaban como sacerdotes de dicho culto.

Culto de dioses y santuarios tribales

En la época en que los antiguos germanos entraron en contacto con Roma, la forma predominante de su religión era, sin duda, el culto de los dioses protectores de las tribus y de los santuarios tribales. Estos últimos eran, en la mayoría de los casos, unos bosquecillos sagrados, mencionados con frecuencia por los autores romanos. Cada tribu tenía su bosque o bosquecillo sagrado, donde no sólo se efectuaban los sacrificios y ritos colectivos, sino que también se convocaban asambleas y se resolvían problemas de la tribu. Se conocen los bosquecillos sagrados de los bátavos, los frisios y los queruscos. A raíz de la formación de uniones intertribales, estos lugares se convertían a veces en centro de los ritos religiosos intertribales, en santuarios que gozaban de la veneración general. Tal fue, por ejemplo, el caso del bosquecillo sagrado de los semnones, la más fuerte de las tribus suevas; se convirtió en lugar sagrado de toda la unión sueva (Tácito, (*Germania*, XXXIX).

Lo poco que conocemos de los dioses protectores tribales es principalmente lo referente a los dioses que llegaron a convertirse en divinidades de las uniones tribales. Los escritores romanos mencionan a los siguientes dioses: Tanfana, la diosa de la tribu marsa y de las tribus próximas (Tácito, *Anales*, I, 51); Baduhena, la diosa de los frisios (id. IV, 73); Hertus, la diosa protectora de la unión de siete tribus de Jutlandia, cuyo santuario se hallaba en una isla (Tácito, *Germania*, XL), los dioses gemelos de Alqui, de la tribu de los nahanarvalos (id. XLIII). En el bajo Rin se veneraba a la diosa Nehalenia, cuyo nombre es conocido por las numerosas trascripciones (26) y dibujos existentes; al parecer se trataba de una diosa de los bátavos.[5]

[3] Véase Tácito, *Germania*, XVII; Helm, págs. 251-253.
[4] Boudriot, pág. 50.
[5] Helm, págs. 383-389.

Es muy posible que algunos de los grandes dioses del panteón pangermano —sino todos ellos— estén vinculados por su origen con las tribus o uniones de tribus. Sin embargo, las imágenes de estos dioses son complejas y encierran elementos de diferente origen.

Los dioses pangermanos

El más complicado y oscuro es Wotán (Wuotán), el dios de las tribus germanas del sur, la réplica del Odín de los germanos del norte. Por una parte es la personificación mitológica de la naturaleza; Wotán es el dios de la tempestad, del huracán. Por otra, es el dios de los muertos, el soberano del reino de ultratumba, el guía de las almas. Es lógico que Wotán (Odín) haya conquistado el primer lugar en la asamblea de los dioses de aquella época de democracia militar y continuas guerras intertribales. En la mitología germana del norte, Odín reina en el luminoso Walhalla; las walkirias, doncellas guerreras, conducen hacia él las almas de los combatientes intrépidos caídos en el combate. Según esta mitología, Odín es el dios supremo, dios guerrero, pero al mismo tiempo es el mago sabio, conocedor de las sagradas runas mágicas. El Wotán de los germanos del sur se vinculaba también con la vida psíquica del hombre; se lo consideraba el dios de los tempestuosos sentimientos morales, dios de la furia, del frenesí; quizás hubiera en ello huellas de las nociones shamanistas. También tiene relación con Wotán una leyenda típica, que se recuerda todavía en Alemania; se trata de la leyenda de la "cacería salvaje", o sea, una muchedumbre de muertos, que atraviesa el cielo envuelta en la tempestad y el viento huracanado. En algunas partes, al "cazador salvaje" lo llaman todavía Wote (Oden, en Suecia).[6] Es difícil juzgar con seguridad cuál de estos rasgos multiformes de Wotán es anterior y cuál posterior.

En las imágenes de los otros grandes dioses predominan decididamente los rasgos natural-mitológicos. Es este el caso del Tor escandinavo (Donar de los germanos del sur), dios del rayo y del trueno, cuya maza produce tempestades; de Tiu (Tsin), la divinidad del cielo radiante; de Balder, el dios luminoso de la fertilidad, primavera y vegetación; de Freya, también vinculada con la fertilidad; de Loki, astuto y pérfido dios del fuego. La mayoría de estos dioses estaban relacionados, de una u otra forma, con la agricultura. Se sabe que la población campesina veneraba más a Tor que a Odín, el dios de la aristocracia guerrera. Es muy posible que algunos de los dioses pangermanos, no obstante su carácter de tales, hayan sido en un principio dioses locales y tribales; así, Tor era venerado principalmente en Noruega e Islandia, y Freya en Suecia.

Entre los germanos, como ocurrió en otras partes, la formación del panteón de dioses comunes a todo el pueblo fue, en parte, un reflejo de la unión intertribal, y en parte un medio para conseguirla. Esta tendencia

[6] Helm, págs. 261-263.

se refirmó en la época en que los germanos lucharon contra Roma. En este sentido es característico el discurso que Tácito pone en boca de un representante de la coalición tribal antirromana, durante la gran insurrección de los años 69-70: los insurrectos dieron la bienvenida a la tribu de los ubios, tributarios de Roma que se unían a la insurrección, hablándoles en nombre de los dioses pangermanos (Tácito, *Historia*, LXIV).

Mitología

El conocimiento que tenemos de la mitología de los antiguos germanos dista mucho de ser satisfactorio. En realidad, solamente llegaron hasta nosotros los mitos de los germanos del norte —los escandinavos—, y ello con interpolaciones posteriores evidentemente apócrifas, y en una reelaboración artística. Estos mitos figuran, ante todo, en la Edda Mayor, recopilación de poesías cuya redacción se atribuye al islandés Semundo Sigfusson (siglos XI-XII). Los cantos de Edda, recogidos y elaborados por Sigfusson, se remontan, en parte, a una época anterior (siglos IX-X); pero en ellos, y más todavía en los mitos relatados en prosa en la Edda Menor (por el islandés Snorry Sturlusson, siglo XIII), se reflejó la influencia de la teología cristiana.

Edda está compuesta principalmente por mitos cosmogónicos. Los germanos creían que antes del gobierno de los dioses existió un período en el que vivieron otros seres sobrenaturales poderosos, los gigantes *iotun*. Los dioses mataron a uno de ellos, el gigante Imir, y con su cuerpo formaron el cielo y la tierra; crearon a los seres humanos de los árboles, a los hombres de los fresnos y a las mujeres de los alisos. Los dioses —los *ases*— se instalaron en la vivienda celestial Ashard (semejante al Olimpo griego), donde gozaban entre banquetes y juegos. Los mitos relatan a continuación la gran lucha entre los ases y los gigantes, que los habían atacado, y también la entablada contra los dioses de otra raza, los *vanes*. ¿Quiénes eran estos vanes? Al parecer se trata de la personificación de ciertos elementos étnicos extraños; algunos investigadores creen que el mito alude a las tribus germanas del sur; otros juzgan que se trata de los suecos que vivían cerca del lago Véner, de los fineses, o aun de eslavos, los venos o vendos.

Resulta interesante el mito sobre la muerte del hermoso Bálder, el dios de la fertilidad y la primavera, causada por el pérfido y malvado Loki: a instigación de éste, Bálder fue asesinado con una flecha, confeccionada con una inofensiva rama de muérdago. Es un detalle mitológico muy curioso: Frazer lo interpretaba como una señal del vínculo existente entre el culto de la fertilidad y la veneración de la encina y su parásito, el muérdago, que encierra mágicamente la vida del dominio de la fertilidad.

En los mitos escandinavos actúan además otras fuerzas malignas, engendradas por los antiguos gigantes: el monstruoso lobo Fenris; el soberano del mundo ígneo Surtr; la sombría diosa de la muerte y del infierno, Hele, y el terrible perro Harmr, que custodiaba la entrada a su

reino subterráneo; el gigantesco dragón Fafnir, los enanos negros Alfos, nacidos de los gusanos que pululaban en el cadáver del asesinado Imir, y otros. Estas imágenes lúgubres de la fantasía mitológica fueron engendradas por una época de continuas guerras intertribales, y de incursiones militares, con fines de saqueo, que ejecutaban los valientes y crueles vikingos. Los dioses y los hombres-héroes luchan constantemente contra las fuerzas del mal. Entre los héroes se destaca sobre todo Sigurdo (paralelo escandinavo de Hércules).

Tiene un interés extraordinario el mito escatológico que presenta un cuadro de inminente fin del mundo; figura en el *Vaticinio de la profetisa*, el primer canto de la Edda, que expone además las leyendas cosmogónicas. Todas las fuerzas oscuras se rebelarán un día, los dioses y los hombres sucumbirán en la lucha contra ellas, y el mundo desaparecerá en un grandioso incendio. Este cuadro fantástico está inspirado, desde luego, por el eterno clima guerrero de la época de los vikingos, por las invasiones e incursiones incesantes, y por las matanzas recíprocas. Las estrofas de la Edda que describen la gran hecatombe están impregnadas de tétrica poesía:

En oriente, en medio del Bosque Férreo,
La Vieja [madre de los monstruos] *parió a los hijos de Fenris.*
Uno de ellos, el de semblante de fiera,
será un día el destructor del universo,
comerá la carroña de los muertos,
rociará con sangre el trono de los dioses...
Ladró el perro Harmr junto a las cuevas de Gnipahellir;
las cadenas se han roto, el Lobo escapó...
En riña sangrienta el hermano mata al hermano;
parientes de sangre se degüellan entre sí;
el mal se multiplica, la infamia llena el mundo.
Siglo de hachas, siglo de sables, siglo de escudos partidos,
siglo de tempestades y de lobos, y luego el fin del mundo...
Ningún hombre tiene piedad de otro...
Se acerca un navío terrible del norte;
trae a los muertos, es Loki quien está a su timón.
Monstruos incontables galopan con el Lobo,
la horda la dirige el hermano de Bileitpr...
El sol es negro, las tierras se han hundido bajo el mar
de lo alto caen las estrellas.
El vapor todo lo ahoga, el fuego quemante, Alimentador de la Vida,
lame el cielo entero...[7]

Pero tras el fin del mundo seguía su resurrección y renovación; el resplandeciente Bálder regresará desde el reino de los muertos, y una

[7] *Edda*. Epica escandinava, trad. de S. Sviridenko, Moscú, 1917. (Monumentos de la Literatura mundial. *Edda*. Tomo I, págs. 104-110).

nueva generación de dioses y hombres vivirá en la paz y la abundancia.

Ciertamente, en este cuadro escatológico se perciben las huellas del Apocalipsis cristiano, pero al mismo tiempo se advierte la primitiva idea mitológica acerca del dios de la fertilidad —Bálder, en este caso— asesinado y resucitado, como asimismo el concepto precristiano sobre la lucha entre las fuerzas claras y oscuras.

En general, toda la mitología germana del norte —y no sólo la escatológica— está impregnada de imágenes grandiosas y sombrías. Correspondían a la vida guerrera de las tribus bárbaras, que se hallaban en permanente lucha recíproca. A la cabeza de las tribus estaba la belicosa aristocracia clánica, y es la psicología de ésta la que se refleja en la mitología. Pero también hay un elemento más alegre, el culto agrario campesino de las divinidades de la fertilidad.

Entre otras divinidades mitológicas que figuran en Edda se destacan las *normas*, tres hermanas, diosas del destino (Urd, el pasado; Verdandi, el presente, y Skuld, el porvenir); el árbol universal, el fresno Iydrasil; el caballo de ocho patas del dios Odin, Sleipnir; los atributos sagrados de los dioses y los héroes, objetos que poseen nombres personales: la maza de Tor, Miolnir, y la espada de Sigurdo, Gram.

Sacerdotes y profetisas

Julio César, quien combatió contra los germanos, consideraba que la diferencia fundamental entre éstos y los celtas radicaba en que los germanos "no tienen a los druidas para dirigir los ritos del servicio religioso, y no se afanan demasiado en ofrendar sacrificios" (*Comentarios sobre la guerra de las Galias*, VI, 21). El mismo César señala una tradición profundamente arcaica y muy interesante de los germanos (suevos), de acuerdo con la cual el ritual consagrado a adivinar y conocer la voluntad de los dioses, aun en cuestiones bélicas, se hallaba en manos de las ancianas, de las matronas *(matres familiae)*; ello constituye un testimonio de que existían muy fuertes resabios del matriarcado entre los germanos de aquella época. (id. I, 50).

El choque con los romanos aceleró el proceso de descomposición del régimen comunal-clánico entre los germanos. Ciento cincuenta años después de Julio César, Tácito se refiere a la posición muy importante de los sacerdotes germanos. Disponían de autoridad mucho mayor que los jefes-reyes tribales *(reges)* y que los jefes militares *(duces)*. Precisamente en manos de los sacerdotes estaba la justicia; podían, en nombre de los dioses, pronunciar veredictos de muerte y otras condenas (Tácito, *Germania*, VII). También dirigían las asambleas tribales (id. XI) y, desde luego, todo lo concerniente al culto de los dioses, sacrificios y augurios. Lamentablemente, ninguno de los escritores antiguos dice cómo y en qué capas sociales se reclutaba esta jerarquía sacerdotal. Según Ammiano Marcelino, el supremo sacerdote de la tribu de los burgundios era vitalicio y no debía rendir cuentas por sus actos, mientras que el rey no sólo cargaba con la respon-

sabilidad de los reveses militares, sino también de los fracasos de otra índole, por ejemplo una mala cosecha; en tales casos lo destituían (Ammiano Marcelino, *Historia*, XXVIII, 14). Se observa en lo dicho la institución característica de aquella época, el rey sagrado, cuya persona se considera mágicamente ligada al bienestar del pueblo y la vida de la naturaleza, pero que tiene escaso poder.

El papel de las mujeres, tanto en la vida social como en la religiosa, seguía siendo importante en los tiempos de Tácito, y todavía más tarde. "Ellos creen —escribía Tácito— que existe en las mujeres algo sagrado y profético [*sanctum aliquid et providum*]; no descartan despectivamente sus consejos, ni desatienden sus vaticinios. (*Germania*, VIII). Gozaban de particular prestigio algunas profetisas, que ejercían enorme influencia en los asuntos comunitarios, sin que ésta se limitara a su propia tribu. La más conocida es la doncella-profetisa Veleda, de la tribu de los bructerios, quien desempeña un papel relevante en la rebelión de Civilis del 69-70 (Tácito, *Germania*, VIII; *Historia*, IV, 61, 65; V, 22, 24). Algunos germanos no estaban conformes con que sus profetisas ocuparan una posición tan elevada, y decían, aun durante la rebelión, que "ya que de elegir soberanos se trata, es más honroso soportar la dominación de los soberanos romanos que la de las mujeres germanas" (Tácito, *Historia*, V, 25). En una época anterior había ocupado una posición similar Albruna (o Aurinia) (Tácito, *Germania*, VIII), y después Hanna (Dion Casio, *Historia romana*, XVII, 5; id. XXXVIII, 48). Estas doncellas, que poseen el don profético, nos hacen recordar el shamanismo femenino. Parece evidente que constituye un resabio de éste la costumbre tradicional de la tribu de los nahanarval, cuyo sacerdote, según Tácito, usaba vestimenta de mujer. (*Germania*, XLIII); este fenómeno de travestismo, relacionado con el shamanismo femenino, es conocido en los pueblos de Siberia y Norteamérica.

El culto

Las formas de culto de los germanos eran sencillas, y consistían principalmente en sacrificios y augurios acerca de la voluntad de los dioses. Los sacrificios solían ser muy crueles; a menudo se ofrendaban a los dioses vidas humanas, por lo general de prisioneros de guerra (Tácito, *Germania*, XXXIV; *Anales*, I, 89). En las sangrientas luchas intertribales, las tribus enemigas a veces se destinaban mutuamente y con anticipación al sacrificio a las divinidades de las batallas, y entonces la parte vencida era aniquilada totalmente; perecían los guerreros, los caballos, "y en en general todo lo vivo", según Tácito (*Anales*, III, 56). Durante la invasión de los cimbrios a Italia las ancianas sacerdotisas-profetisas sacrificaban a los prisioneros con sus propias manos, y luego adivinaban el resultado de la guerra según la sangre y los órganos internos de las víctimas (Estrabonio, *Geografía*, VII, 2, 3).

Diremos nuevamente que este bárbaro culto sangriento fue engendrado por la vida guerrera de la época.

Los germanos carecían de santuarios y templos. Servían para practicar el culto los bosquecillos sagrados, donde se alzaban los altares para los sacrificios. Tampoco había imágenes de los dioses, descontando los groseros trozos de troncos que servían de ídolos en algunos lugares.[8]

La cristianización y los resabios de las creencias precristianas

La propagación del cristianismo entre las tribus germanas, entre los siglos IV y X, asestó un fuerte golpe a las antiguas creencias. Las masas populares se resistieron largamente a la nueva religión, que les era impuesta por la aristocracia feudal y los predicadores cristianos. Para debilitar dicha resistencia, el clero cristiano hacía concesiones, legitimando ciertas tradiciones y creencias antiguas, al tiempo que procuraba darles un aspecto cristiano. Las supervivencias precristianas se mantuvieron durante mucho tiempo. La demonología medieval, la difusión de la fe en los malos espíritus y en las brujas, los sangrientos procesos contra la brujería, todo fue, desde luego, obra de los teólogos cristianos y de la inquisición católica y protestante. Pero los monjes e inquisidores que quemaron a miles de "brujas" y estimularon la fe en el vínculo de los espíritus malignos con el hombre, se apoyaron, en realidad, en las antiguas creencias precristianas y continuaron la tradición de los sangrientos sacrificios humanos.

Los resabios de las antiguas creencias se conservaron también, pero en forma más inofensiva, en el folklore de los pueblos germanos, en las leyendas acerca de elfos, trolls, gnomos, ondinas y toda clase de monstruos; y hasta poco tiempo atrás, en los ritos populares, especialmente los relacionados con el ciclo agrícola anual.

W. Mannhardt, y más tarde J. Frazer[9] (décadas 60-70 del siglo XIX) estudiaron minuciosamente los ritos agrarios y la mitología inferior vinculada con ellos. Mannhardt examinó con particular atención las costumbres y las imágenes mitológicas relacionadas con la recolección de la cosecha. Descubrió que en todos los mitos tradicionales practicados durante la recolección está presente una idea algo confusa acerca de un demonio, o un ser misterioso, instalado en el campo de trigo; a medida que se va segando el cereal este ser va retrocediendo, y al final queda alojado en la última gavilla. Esta última gavilla —la encarnación del espíritu invisible de la vegetación— se convertía en objeto de especiales tradiciones y creencias; la adornaban, la conducían solemnemente a la casa y la guardaban hasta la siguiente cosecha.

Los eslavos y otros pueblos agricultores conocen tradiciones parecidas. Pero en los germanos se manifestaba en forma más acentuada que en sus vecinos la tendencia a personificar la última gavilla y aun el campo

[8] Helm, págs. 215, 286-289.

[9] W. Mannhardt, *Roggenwolf und Roggenhund*, Danzig, 1865; W. Mannhardt, *Die Korndämonen*. Berlín, 1868; W. Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, págs. 1-11, 1875-1878; J. Frazer, *La rama dorada*.

entero. La personificación tomaba apariencias animales o humanas; podía ser el "lobo triguero", el "perro triguero", el "cerdo", el "gallo", o cualquier otro animal, o bien la "madrecita del pan", el "hombre del trigo", el "hombre del centeno", el "viejo", la "doncella del pan", la "novia de la avena", la "novia del trigo", etc. Y no se trataba de simples referencias poéticas, pues se realizaban manipulaciones mágicas con animales u hombres, para influir sobre la cosecha. Mannhardt describe un rito cosechero, practicado por los campesinos de los alrededores de Klausenburg (donde el espíritu de la vegetación se personificaba en un gallo): al finalizar la cosecha enterraban hasta el cuello a un gallo vivo, y uno de los campesinos jóvenes le cortaba la cabeza de un solo golpe de guadaña (reproducción mágica de la recolección de la próxima cosecha); si no acertaba a hacerlo así, los campesinos temían por la suerte de la cosecha del año siguiente y el muchacho torpe sobrellevaba durante todo el año el mote de Gallo Rojo [10]. Este rito demuestra con la máxima claridad la idea de que el gallo encarna al espíritu del campo de cereales, o de la cosecha.

Ciertas imágenes mitológicas de origen precristiano —los descendientes de algunos dioses— permanecen en la memoria y las creencias de la gente entremezcladas con los conceptos cristianos. Están en ese caso Rupert, el abueno navideño (confundido con San Nicolás), la señora Holle, del norte, y Bertha, del sur de Alemania, divinidades femeninas protectoras de las labores de las mujeres.

Hasta hoy muchas leyendas y tradiciones supersticiosas se vinculan con la muerte y el sepelio; miedo supersticioso al difunto, leyenda acerca de la ronda de los muertos, adonde éstos arrastran a los vivos, creencia en los fantasmas (en los ambientes aristocráticos esta creencia adoptó la forma de la "mujer de blanco", que habita los castillos antiguos), etc. En el pueblo sobrevive todavía la fe en la magia maléfica y curativa, y en los niños "cambiados" *(Wechselbalg)* introducidos por los gnomos (la superstición movió a matar a algunos de estos niños, cuando estaban señalados por algún defecto físico).

Los intentos fascistas de resucitar la antigua religión germana

Después de que los nazis tomaran el poder en Alemania, algunos de sus dirigentes se mostraron partidarios de restablecer la antigua religión germana, que juzgaban más adecuada al "espíritu ario" de los alemanes que el cristianismo, de origen judaico, con su prédica de igualdad y resignación. El general Ludendorf y varios descollantes líderes nazis se convirtieron en inspiradores ideológicos del "neopaganismo". El movimiento se propagó en el ámbito del estudiantado fascista y en las masas desclasadas de las brigadas de choque. Los neopaganos ejecutaban danzas en

[10] Mannhardt, *Korndämonen*, págs. 15-16.

torno de los árboles "sagrados" y trataban de resucitar los antiguos ritos germánicos (aunque, en realidad, ninguno de ellos sabía qué habían significado en el pasado) así como los sacrificios sangrientos.

El movimiento "neopagano" se reflejó también en la historiografía. Durante la época del nazismo se publicaron en Alemania libros y artículos cuyos autores, idealizando y falseando la antigua religión germana, intentaban hallar en ella algo próximo al hitlerismo. Según la opinión de Höfler y de Martín Nink, el dios Wotán (Odín), supremo dios de los antiguos germanos, no fue la encarnación de las fuerzas naturales, sino de las psíquicas; fue el protector e inspirador de la vida espiritual en sus diversas manifestaciones; la ira, la furia, el éxtasis, el frenesí; asimismo fue el dios de la poesía y de las batallas. El culto de Wotán —las danzas rituales, las ceremonias de consagración, etc.— sólo son diferentes medios de lograr un éxtasis particular (*Entrückung*: júbilo, desenfreno) y una especial iluminación *(Erleuchtung)* del alma. Al mismo tiempo, el culto de Wotán encarnaba la fe germana en el destino.[11] La antigua religión germana, interpretada de esta manera, parecía realmente emparentada con la ideología fascista, que colocaba en el sitio de la razón, la ilustración y el altruismo, el culto del desenfreno feroz, el éxtasis guerrero-shamánico, la fe ciega en el destino y la obediencia a la fuerza bruta.

[11] Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt-am-Main, 1934; M. Nink, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, Iena, 1935; O. Hartmann, *Germanische Mysterien*, "Die Tat", 1936, núm. 10.

Capítulo XII

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS CELTAS

Conocemos la religión de los pueblos célticos —y aún distamos de conocerla por completo— sólo en la forma que había tomado en el momento del choque de dichos pueblos con los romanos, o sea, en el siglo I a. de nuestra era. Sirven como fuentes para estudiarla, en primer lugar, los monumentos arqueológicos de la época romana, con pinturas e inscripciones, que son bastante numerosos; en segundo lugar tenemos los testimonios de los escritores antiguos. Por el momento, desconocemos en absoluto el proceso de desarrollo de la religión céltica en etapas anteriores a dicha época; en cuanto al período posterior, la religión de los celtas sufrió una descomposición bastante rápida, primeramente bajo la influencia romana y luego bajo la cristiana.

Los druidas

En el período en que se produjo un estrecho contacto entre los celtas (galos) y los romanos (sigo I a. de nuestra era — III de nuestra era), la sociedad celta se hallaba en la etapa de desarrollo de régimen clánico-tribal, en vísperas de su trasformación en una estructura clasista, es decir, que, en conjunto, estaban en una etapa histórica más avanzada que los germanos y los eslavos. La masa de las tribus celtas habitaba la península ibérica, Galia (actual Francia) y las islas británicas. Las tribus más fuertes de las que poblaban Francia y que mejor conocemos eran los alóbrogos, los helvecios, los secuanos, los auvernios, los eduos, los tréveros y los nervios, perpetuamente en guerra entre sí. Pero las más poderosas reunieron paulatinamente en su derredor a las tribus vecinas. En los tiempos de Julio César (mediados del siglo I a. de nuestra era) rivalizaban en Galia dos uniones tribales muy importantes; una de ellas era encabezada por los eduos y la otra por los secuanos. Dentro de las tribus ya se había destacado la aristocracia clánica hereditaria, que mantenía sometido al pueblo y desarrollaba continuas guerras.

Este régimen clánico-tribal, aristocrático y guerrero de los celtas se reflejó en su religión. El ejercicio del culto estaba enteramente en manos

de un sacerdocio profesional, los *druidas*; éstos junto con la aristocracia secular, eran la cúspide influyente y privilegiada de las tribus celtas. Aun cuando los druidas no formaban una casta cerrada y hereditaria, el acceso a este rango sólo estaba abierto, por lo general, a la aristocracia tribal. Los druidas tenían su organización intertribal, que abarcaba toda Galia: una vez al año se reunían en asamblea, la cual tenía lugar en el centro religioso de Galia, situado en la zona de la tribu carnuta. Había un sacerdote supremo, elegido entre los druidas, cuyo cargo era vitalicio. Quien deseaba llegar a ser druida debía pasar por un aprendizaje largo y difícil, que duraba veinte años. El candidato estudiaba la sabiduría sacerdotal y aprendía de memoria un sinnúmero de himnos y conjuros religiosos [1]. También las mujeres podían ser druidas.

El prestigio de los druidas era muy grande; no en vano la religión céltica es llamada con frecuencia druidismo. Los druidas hacían los sacrificios y los augurios, eran hechiceros-conjuradores, curanderos y depositarios de conocimientos secretos.

El culto tenía un carácter cruel, bárbaro. Se realizaban frecuentemente sacrificios humanos, vinculados en parte con el sistema de augurios. Varios ritos estaban relacionados con la veneración del roble (la palabra misma *druida* proviene de *dru*, o sea, roble) y el muérdago sagrados. Se otorgaba particular importancia al rito consistente en cortar las ramas del muérdago con una hoz de oro; esto se hacía por la noche, cuando había luna llena, y el druida ejecutor del rito debía actuar vestido de blanco.

Los escritores romanos mencionan, además de los sacerdotes druídicos propiamente dichos, otros dos cargos, que tenían una relación directa con las creencias religiosas de los celtas: se trata de los *eubagas*, servidores en los sacrificios, y de los *bardos*, inspirados cantores, probablemente de tipo shamánico.

Una de las principales doctrinas druídicas era la de la trasmigración de las almas; además, los celtas tenían nociones sobre el mundo de ultratumba, al que situaban por debajo de la tierra, del agua o en unas islas.

Los dioses

Gracias a inscripciones y dibujos, en parte gracias a los comentarios de escritores romanos, conocemos muchos nombres de dioses célticos. La mayor parte de ellos eran, al parecer, dioses protectores locales y tribales, e inclusive tenían nombres derivados de los de su tribu; así los alobrogos tenían un dios Alobrox; los auvernios, Auvernórix; los santones, Santio; los márs acos, las madres Marsaquias; los nervios, las madres Nervinas, etc.[2] Pero a medida que se fortalecían los nexos intertribales, el círculo de adoradores de algunas divinidades se ampliaba; por eso los nombres de tales divinidades se repiten en muchas inscripciones. Existían

1 E. Anwyl, *Celtic Religion in Pre-Christian Times*, págs. 48-49. London, 1906.
2 Véase E. M. Staerman, *La moral y la religión de las clases oprimidas del Imperio romano*, págs. 162-163, Moscú, 1961.

inclusive ciertos dioses comunes a todas las tribus célticas de Galia y Britania; son éstos Belenos (Belis, Bel), Camulos (Cumall), Ogmios (Ogmian, Ogam), Hesus (Hesar) y otros. Pero es probable que también ellos comenzaran por ser dioses locales y tribales, lo que se deduce de sus nombres epónimos, y de la propagación geográfica de inscripciones con dichos nombres. Así la diosa Brigancia era la protectora de la tribu de los brigantos; Mogons, de los mogoncios; Dumiatus era venerado en la comarca del Puy-de-Dôme. Es probable que Hesus fuera el dios epónimo de la tribu o el clan de los hesuvios [3].

En virtud de haber sido primeramente patronos comunales y tribales, los dioses célticos conservaron, en muchos casos, un aspecto sumamente arcaico, y delatan, en sus nombres o atributos, un antiguo origen totémico. Algunos de ellos tienen evidente relación con el culto cinegético, por ejemplo los dioses galos Mokkus (jabalí), Cernunnos (dios con cuernos de ciervo) y Deo Artio, que aparece en los dibujos junto a un oso. Se ve a menudo en los dibujos una serpiente con cuernos, que acompaña a varias divinidades [4]. En Irlanda había un dios de los peces.[5]

Otros dioses están vinculados con los animales domésticos y seguramente eran considerados protectores de la ganadería; por ejemplo la diosa Epona (de *hipos*, caballo), que era dibujada siempre en actitud de montar un caballo; el dios Mullo (mula o asno), Tauros (toro) y Damona, protectora del ganado vacuno.[6]

Otras divinidades revelan una clara relación con los fenómenos de la naturaleza; algunas de ellas debieron ser protectoras de la fertilidad y la agricultura, porque presentan imágenes más complejas. Entre los dioses de los fenómenos celestiales se destacan: Leucetios, dios del rayo, y Taranis (Taránieus), dios del trueno, cuyo atributo era una rueda con rayos o una maza (los romanos lo identificaban con Júpiter). Las divinidades del sol (Crom, Dagda y Samhan) eran más veneradas en las islas británicas que en Galia; había asimismo un gran número de divinidades de ríos y fuentes. Parece haber sido dios de la vegetación Hesus, el más reverenciado, en quien algunos investigadores pretenden incluso descubrir al antiguo dios único de los celtas [7].

Se conocen dos dibujos que lo representan como un hombre que corta un árbol; uno de ellos, que lleva escrito el nombre del dios, se halla sobre el altar de sacrificios descubierto en París, en el sitio donde se encuentra la actual catedral de Nôtre Dame. El poeta romano Luciano menciona el nombre de Hesus junto con los de Teutates y Taranis, lo que hizo suponer a algunos investigadores que estos tres dioses constituían la suprema tríada de la religión celta. Pero no existen razones valederas para creerlo así, tanto más cuanto que en ninguna inscripción figuran estos nombres juntos.

Es interesante también la figura de Ogmios, dios de la sabiduría y la

[3] Anwyl, pág. 33.
[4] *Bilderatlas zur Religionsge schichte*, pág. 11-12. Hg. v. Haas, 17. Lieferung, 1933.
[5] J. Bonwick, *Irish Druids and old Irish Religions*, pág. 127, London, 1894.
[6] Anwyl, pág. 24.
[7] L'Abbé E. Théron, *Druides et druidisme*, pág. 39, París, 1886.

elocuencia, quizá protector del campo de cereales, en tiempos más remotos; los antiguos escritores romanos lo identificaban con Hércules[8] (por lo demás, los romanos identificaron con su Hércules también a otros dioses celtas).

La vida guerrera de las tribus celtas dio vida a toda una serie de divinidades de carácter bélico, o bien atribuyó estas características a los dioses antiguos: revisten tales caracteres el Belatucadros británico (cuyo nombre, descubierto en 14 inscripciones, significa "resplandeciente en la guerra), Catúrix ("el rey de la batalla"), Cocidius, Belenus y Belisama.

Cuando se desarrollaron las relaciones comerciales entre las tribus, aparecieron los dioses protectores del comercio, a quienes los romanos identificaban con Mercurio y Minerva.

La veneración de las diosas-madres (*Matres* o *Matronae*, en latín), que por lo general aparecen en los dibujos en forma de tríadas, sugiere un vínculo con la época del matriarcado, mucho más antigua[9].

Los celtas creían, además de los dioses, en innumerables espíritus, hadas y elfos, y divinizaban a ciertos árboles, fuentes y rocas.

La decadencia del druidismo, y sus resabios

Como el ejercicio del culto se hallaba en manos de los druidas —profesionales—, dependía en gran medida del prestigio de éstos el destino de la religión. En la época de la conquista de Galia por los romanos, Julio César apoyó a los druidas, con el fin de utilizarlos en la lucha contra a aristocracia militar celta. Pero luego de la pacificación de Galia, la política de Roma con respecto a los druidas se modificó. Augusto y Tiberio los persiguieron y se esforzaron por empañar su prestigio ante la población gala. La romanización del territorio hizo vacilar aun más este prestigio, y finalmente la propagación del cristianismo causó la caída definitiva de la religión celta.

Sin embargo, resabios de esta religión se conservan todavía hoy en las creencias de la población de Francia, Inglaterra e Irlanda; se trata de la fe en los hechiceros y las brujas, en elfos y hadas, y en todo género de monstruos fantásticos. En cuanto a los grandes dioses del panteón celta, algunos de ellos se trasformaron gradualmente en santos cristianos, por ejemplo Santa Brígida y San Patricio[10].

Es interesante señalar que recientemente, y a raíz del resurgimiento del movimiento nacional antibritánico, en Irlanda y Gales se intentó resucitar la antigua religión celta. Este "neodruidismo" irlandés-galés se debe a la idealización de la ancestral religión druídica, a la que atribuyen una secreta y profunda sabiduría. Se trata de una tendencia puramente intelectual, desprovista de base.

[8] Anwyl, pág. 39; Bonwick, pág. 126; *Bilderatlas...*, pág. 11.

[9] *Bilderatlas...*, págs. 12-13.

[10] P. Sébillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples celtolatins*, París, 1908; S. Czarnowski, *Swiety Patryk, bohater narodowy irlandii* (Czarnowski, Dziola, t. IV, Warszawa, 1956).

RELIGIONES DE LA SOCIEDAD DE CLASES, RELIGIONES NACIONALES Y ESTATALES

El estudio de las religiones de los pueblos situados en la última fase del régimen comunal clánico —los polinesios, los pueblos de África, etc.—, nos permitió conocer las formas religiosas características del período de transición de la sociedad preclasista a la sociedad de clases. La divinización de los jefes, el culto del dios-guerrero tribal, la sanción consagratoria de la religión para la incipiente propiedad privada y la esclavitud, la formación de un sacerdocio profesional: todos estos fenómenos se observan en forma primaria en los pueblos mencionados, y en otros que se hallan en igual etapa de evolución. Estas formas persisten asimismo en las religiones de las primeras etapas del desarrollo de la sociedad de clases. Pero más adelante, a medida que se agravan las contradicciones de clase, que se forman y se consolidan los Estados, la religión es cada vez más un arma ideológica en manos de la clase dominante, se convierte en un instrumento de opresión espiritual, en un medio para mantener al pueblo en estado de sumisión. Junto a los ritos e ideas populares, formados espontáneamente y heredados de la antigüedad, comienzan a ocupar un lugar cada vez más importante en la religión las especulaciones teológicas de los sacerdotes. Divorciados de la vida práctica y de la producción material, los sacerdotes se entregan a una actitud contemplativa, elaboran complicados sistemas religiosos-mitológicos y refinadas concepciones metafísicas. Desde luego, estas especulaciones no son producto del libre vuelo de la imaginación puramente individual; corresponden al nivel mental y moral de la época y, ante todo, a los conceptos e intereses de los grupos dominantes. Surgen doctrinas filosófico-religiosas, y al mismo tiempo se acentúa cada vez más el carácter conciente y deliberado del engaño que los sacerdotes practican con respecto a los creyentes.

Las religiones de la sociedad clasista difieren de las del régimen primitivo comunal, entre otras cosas por las fuentes de su estudio; estudiamos las religiones de aquélla, en gran parte, por los documentos escritos: libros sagrados y textos religiosos de diversos géneros. Los últimos se remontan, en algunos casos, a la antigüedad más remota, lo que permite que al investigarlos se eche una mirada al pasado lejano y se estudie la historia del desarrollo de cada religión por separado, a través de períodos de considerable duración.

Examinaremos el proceso evolutivo de las religiones de los pueblos que iniciaron en tiempos muy lejanos el camino del desarrollo clasista: los pueblos de América central (desde México a Perú), de Asia oriental (China y Japón), Asia meridional (India), de los países del Oriente clásico (Egipto, Mesopotamia, Persia y otros), y luego los países del mundo

antiguo. En estos países dominan o dominaban las religiones nacional-estatales, es decir, las religiones que se formaron históricamente en la sociedad clasista desarrollada en un pueblo o un Estado determinados, reflejando su régimen político-social, y quedaron ligadas a estos regímenes, afianzándolos y consagrándolos. En estos casos, pertenecer a un culto determinado equivale a pertenecer a un pueblo o un Estado determinado.

Luego analizaremos el tipo más tardío y complejo de las religiones clasistas, las así llamadas religiones "universales".

CAPÍTULO XIII

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE AMERICA CENTRAL

Condiciones históricas generales

Mucho antes de que aparecieran los europeos, se habían formado en los países de América central sociedades aborígenes, altamente desarrolladas, a su manera, con cultura urbana y régimen primario clasista y estatal. Algunos etnólogos burgueses tienden a atribuir la aparición de dichas culturas elevadas a la influencia de los pueblos cultos del Viejo Mundo; pero no existen argumentos serios en favor de este concepto. Resultaba mucho más lógico afirmar que el régimen clasista y la cultura elevada se formaron independientemente en los países centroamericanos, en virtud de las favorables condiciones internas del desarrollo de la producción material. Por consiguiente, también las religiones de los pueblos de América central constituyen un fruto del desarrollo original; reflejan las condiciones materiales y sociales de vida de la población, y de modo alguno la influencia de la religión egipcia, babilonia, o cualquier otra, del Viejo Mundo.

Los conquistadores y los colonizadores españoles aniquilaron por completo la cultura original de estos pueblos. De la antigua religión de éstos sólo quedan escasos monumentos arqueológicos y aún más escasos restos de textos religiosos. En parte, permiten reconstruir el cuadro de sus creencias religiosas los testimonios de los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII, también incompletos, aunque valiosos.

En los pueblos centroamericanos predominaba una economía agrícola más desarrollada que en otros pueblos de América. La cultura agraria se basaba en casi todas partes en el sistema de intensiva irrigación artificial; en el Perú se usaba el riego por las terrazas en declive, y en Méjico había incluso "huertas flotantes" (las *chinampas*). Existía una neta división social del trabajo; se perfeccionaron varios oficios profesionales: alfarería artística, elaboración de refinadas joyas, en metales de color, producción de tejidos complicados, etc. Había un intenso intercambio, tanto en el interior de las comunidades como entre las diversas regiones. Tal era la base sobre la que se desarrollaron las formas complicadas de vida social y una nítida diferenciación de clases, aunque se conservaron fuertes vestigios de la comunidad clánica o rural. Estaba en formación un firme poder estatal.

Antes de la llegada de los europeos, en América central había cuatro grandes centros culturales independientes, cada uno de los cuales constituía un cuadro singular en lo que respecta a la religión. Se trata de Méjico central (los aztecas), Yucatán y Guatemala (cultura maya), Colombia, en particular el distrito de Bogotá (las tribus chibchas) y Perú (los quichuas dominados por la tribu de los incas).

En los cuatro centros se podía observar un fenómeno común: la combinación de las formas muy arcaicas, semejantes a las creencias religiosas de los pueblos americanos menos desarrollados, con las complejas formas de culto nacional, implantado por las tribus conquistadoras. Junto a la religión agraria del campesinado, se desarrollaban los artificios y extravagantes sistemas teológico-mitológicos de los sacerdotes.

La religión de los antiguos pueblos de Méjico

La base de la religión seguía siendo el antiguo culto agrario preazteca, similar al de los indios pueblos y sus vecinos, o sea, el culto de divinidades protectoras de la agricultura, los ritos mágicos destinados a atraer la lluvia y la divinización del maíz. Algunos de los dioses del panteón mejicano posterior conservaron su vínculo con el ancestral estrato agrario de la religión.

Pero, sobre esta base arcaica de creencias se elevaron formas más complejas, creadas por los conquistadores aztecas. Asimismo la estructura de la sociedad y el Estado aztecas era bastante complicada. Pese a que la comunidad clánica se conservaba aún, la diferenciación social era considerable, pues coexistían la aristocracia, los guerreros libres, los esclavos y las tribus conquistadas, que pagaban un tributo. Sobre este fondo se destacó el sector social particular, el de los sacerdotes, absolutamente separados de la vida práctica y consagrados por entero a la religión. Los sacerdotes formaban corporaciones en los templos de los dioses, poseían tierras y ejercían una enorme influencia sobre la población. Eran conocedores del calendario, de una cronología muy complicada y de la escritura jeroglífica. Enseñaban en unas escuelas especiales a la juventud aristocrática y educaban a los futuros sacerdotes. Había en el sacerdocio una jerarquía rigurosa, pues los superiores cargos sacerdotales sólo eran accesibles a los hijos de familias nobles. Los sacerdotes se sometían a una diciplina estricta y soportaban muchas restricciones y prohibiciones penosas; incluso debían entregarse a la autoflagelación. Los centros de culto eran los templos, muy numerosos; la mayoría de ellos tenían la forma de pirámide escalonada (las *teocalli*), con una terraza abierta en la parte superior.

Los dioses

El panteón de los mejicanos era sumamente poblado y complejo. Se conocen decenas de nombres de dioses; algunos de ellos personificaban las fuerzas y los elementos de la naturaleza, otros protegían las diferentes

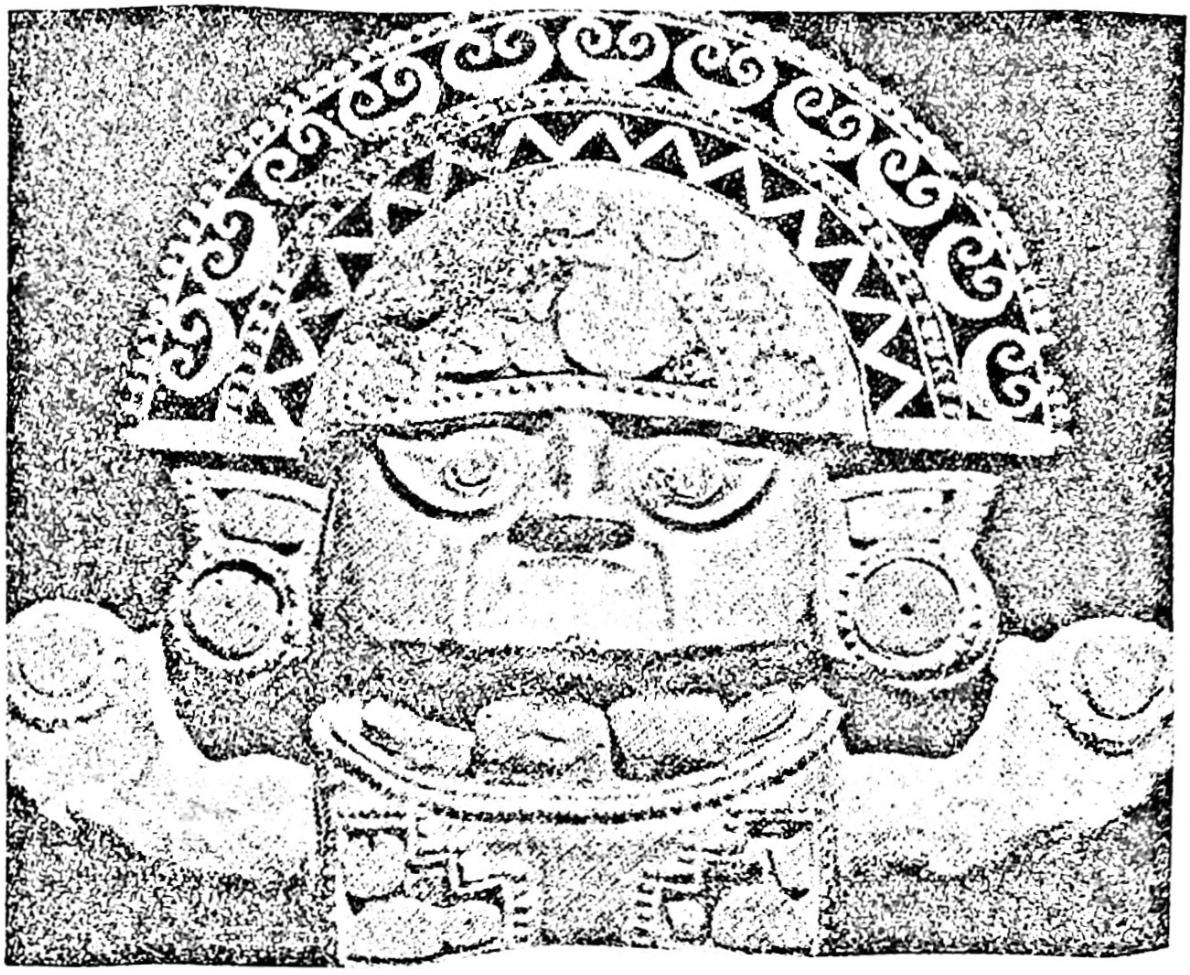


Figura mitológica de la civilización pre-incaica chimu, del Perú.

clases de la actividad humana. Particularmente importantes eran los dioses relacionados con la agricultura: Tlaloc, el dios que enviaba la lluvia (según otra versión había muchos tlaloc), Centeotl, personificación del maíz, principal planta alimenticia, Tonantzín ("nuestra madre"), la diosa de la fertilidad y procreación (más tarde, las misiones españolas trataron de identificarla con la Madona cristiana), y muchos otros.

Tres figuras de dioses, de diverso origen, se destacan en el panteón mejicano. Quetzalcoatl ("la serpiente emplumada"), el antiguo dios, y al comienzo probablemente héroe cultural, con rasgos totémicos, se remonta quizá al tótem-fratría, y en parte al culto de la serpiente, que conservan hasta hoy los pueblos indios y otras tribus norteamericanas. Pero esta imagen fue antropomorfizada y se representaba al dios bajo el aspecto de un anciano blanco, de larga barba. Evidentemente, se trata de un dios que los aztecas tomaron en préstamo de sus antecesores, los toltecas. El centro más importante del culto de Quetzalcoatl y su templo mayor se hallaban en Tolula, antiquísimo hogar de la cultura mejicana.

El otro dios, Tezcatlipoca ("espejo humeante"), personificaba al sol, en su aspecto ardiente y destructor; su atributo era un espejo-escudo, símbolo del sol. Fue un dios sombrío y cruel, que exigía sacrificios humanos. Al principio parece haber sido el dios tribal de los Texocos, una de las tres tribus aztecas más importantes.

El tercer dios, Huitzilopochtli, es de raíces muy arcaicas; se lo puede vincular con el tótem colibrí. Pero, a pesar de su relación con este ser pequeño e inofensivo, Huitzilopochtli era una divinidad sanguinaria, que exigía sacrificios humanos. En un comienzo, era el dios tribal de los Tenochas-mejicanos, y cuando estos se colocaron a la cabeza del Estado azteca se convirtió en el dios de la guerra y uno de los dioses supremos. Lo mismo que a Tezcatlipoca, se le ofrecían sacrificios humanos, las víctimas eran los prisioneros, o los adolescentes de las familias nobles de los propios aztecas.

Antes de que llegaran los españoles, el número de estas víctimas se calculaba en muchos miles. Los mejicanos solían concluir pactos especiales con los estados vecinos (por ejemplo, con Tlaxcala), acerca de las guerras, periódicamente renovadas, con el fin específico de tomar prisioneros para luego sacrificarlos. Fue, tal vez, el único caso en la historia en que dos Estados concertaron una guerra mutua por motivos religiosos.

La costumbre de sacrificar los prisioneros a los dioses atestigua de que a pesar de todo, las relaciones de clases no estaban suficientemente desarrolladas, pues de lo contrario, en vez de sacrificar a los prisioneros los obligarían a trabajar.

En el culto de Huitzilopochtli existía asimismo un matiz "agrario", más antiguo. Dos veces al año se celebraban solemnes fiestas, para las que se confeccionaba una enorme figura de este dios, hecha de pan con miel, una vez terminados los ritos religiosos, rompían la figura y repartían los trozos a todos los participantes de la fiesta, quienes se los comían. Se trata del rito agrario de teofagia, que practicaron muchos pueblos de la

antigüedad, y cuyas supervivencias se conservan en el sacramento cristiano de la comunión.

Merece una atención especial el rito más solemne, con sacrificios humanos, que describieron los autores españoles del siglo XVI. Se trata de la principal fiesta primaveral en honor de Tezcatlipoca; se elegía con anticipación para sacrificar al dios al más bello de los prisioneros, sin defecto físico alguno. Este elegido se consideraba la encarnación del dios; vivía durante un año rodeado de lujos y honores, pero rigurosamente custodiado. Veinte días antes de la fiesta le entregaban cuatro hermosas muchachas, en calidad de esposas y sirvientas, y ellas también pasaban a ser diosas. Pero el día de la fiesta, el prisionero pagaba con su vida todos esos honores: lo conducían al templo, los sacerdotes lo hacían subir a la cúspide de teocalli, lo acostaban boca arriba en el altar, el supremo sacerdote le hundía en el pecho un cuchillo de piedra y le arrancaba el corazón, que en seguida ofrecía al dios del sol.

Mitología

De acuerdo con los ritos cosmogónicos aztecas, en la historia del universo, creado un día por el dios Tloque-Nauaque (una figura puramente abstracta, no existía su culto) se suceden períodos, o ciclos mundiales, ya hubo cuatro, y cada ciclo terminó con una catástrofe: incendio universal, diluvio, tempestad y hambre (el orden sucesivo es diferente, según las distintas fuentes). Este concepto escatológico parece reflejar las ideas pesimistas, características de una sociedad de clases.

La religión de los mayas

El culto dominante del Estado maya (península de Yukatán) tenía un carácter algo diferente. Conocemos la cultura y la religión mayas mucho menos que las de Méjico. Los Estados de los mayas decayeron antes de la llegada de los españoles; los conquistadores asestaron sólo el último golpe a su cultura.

En la actualidad, la antigua escritura maya se está descifrando. Los documentos que se han conservado —los "códice" de Dresden, Madrid y París— son de contenido religioso; mencionan diversos nombres de dioses. Hasta hace poco, no se sabía cómo leerlos, y el científico alemán Schellchas propuso (1897) designar a los dioses mayas convencionalmente con letras latinas: dios A, dios B, dios C, etc. Las funciones de cada uno de ellos se conocían más o menos; hoy se conocen también aproximadamente, sus nombres.

El principal lugar en el panteón maya le pertenecía al dios Itzamna (el dios D, según Schellchas), por su origen, probablemente un dios tribal o urbano, fundador mítico de la ciudad de Itzamal, más tarde héroe cultural (creó la escritura y todos los conocimientos) y el dios del cielo. Un

relevante papel en el culto desempeñaba también Kukulkan, el dios protector de la ciudad de Mayapán y fundador mítico del clan aristocrático de los Cocomes, la dinastía gobernante de Mayapán, que al mismo tiempo dominaba todas las ciudades mayas. Kukulkan —semi-hombre, semi-serpiente— es idéntico al Quetzalcoatl mejicano, incluso el significado de sus nombres es el mismo: "la serpiente emplumada". Asimismo es interesante el dios del viento Huracán (de ahí viene la palabra huracán), al que la mitología maya atribuye un papel importante en la creación del mundo.

La mitología cosmogónica maya es muy compleja y alambicada; está expuesta en el libro *Popol-Vuh*, escrita en quiché y traducida al castellano en el siglo XVII, por un español. El mito relata cómo los dioses-creadores (la Gran Madre y el Gran Padre) crearon gradualmente el mundo: la tierra, los animales y luego los hombres; a los últimos empezaron por formarlos de barro, y después de madera, pero ambas tentativas fallaron, y entonces los dioses formaron a la gente de granos molidos de maíz: primero a cuatro hombres y luego a cuatro mujeres (el cuatro es el número sagrado de los indios). El mismo mito relata las hazañas de los divinos hermanos gemelos, cuya madre doncella los había concebido milagrosamente de la cabeza muerta de un dios.

Otra obra mitológica, titulada, Chilam Balam, contiene el relato acerca de las eras del mundo y los diluvios universales, y el mito escatológico sobre la inminente hecatombe del mundo. De paso sea dicho, son los únicos libros de escritores aborígenes acerca de la antigua mitología americana.

Las ciudades de Yucatán eran centros religiosos; allí se hallaban los santuarios mayores: los templos, que gozaban de vasta popularidad. Estaban construidos en formas de enormes pirámidas escalonadas. A los dioses se les ofrendaban sacrificios, a veces también humanos, aún cuando entre los mayas estos últimos distaban mucho de tener la importancia que les daba el sangriento culto azteca. Incluso la adopción de esta costumbre se atribuye a la influencia de los últimos conquistadores aztecas (siglo XV).

Todo lo que acabamos de decir caracteriza más bien la religión de los sacerdotes y la nobleza. Las masas populares tenían sus propias creencias: la fe en los *chaces*, numerosos espíritus de fertilidad y la lluvia, que traían la cosecha. Los chaces tenían relación con las cuatro partes del mundo.

Nagualismo

Hasta hace poco conservaban los indios de Guatemala (los mayas) una leyenda muy interesante (señalada ya en los siglos XVI-XVII por los autores españoles) acerca de un animal doble: *nagual*. Cada hombre tiene un misterioso doble, encarnado en un animal que vive en el bosque; cuando este animal muere, el hombre también debe morir. Esta leyenda, ciertamente un resabio del totemismo, al mismo tiempo tiene una semejanza con el culto de los espíritus protectores individuales, de los indios norteamericanos; es por eso que a esta última forma de religión se la denomina a veces "nagualismo".

La religión de los chibchas-muiscos

El tercer centro de antigua civilización americana estaba situado donde se halla actualmente Bogotá, la capital de Colombia, y en la zona próxima, al oeste del río Magdalena. El grupo de los chibchas (muiscos) que dominaba allí, había creado una cultura elevada. Existían en el territorio de los chibchas los centros de culto religioso —templos— y adscriptos a éstos, sacerdotes hereditarios.

Uno de los centros de culto era el lago Guatabita, cerca de Bogotá; el lago se consideraba la encarnación de la divinidad, se le veneraba y se le ofrendaban sacrificios, principalmente oro y esmeraldas. Los días de fiestas determinadas, el gobernante iba en un bote al centro del lago y arrojaba las piedras preciosas y el oro reunidos previamente. También había sacrificios humanos.

Desempeñaba un importante papel en la religión chibcha el culto del dios protector de la guerra, y los ritos vinculados con la guerra. Los guerreros fuertes y valientes se consideraban sagrados, y después de muertos se momificaban sus cuerpos. El empleo de estas momias era muy pintoresco: las llevaban en camillas al lugar de la batalla más encarnizada, y allí continuaban como peleando por su pueblo e inspirando a los combatientes.

Era muy importante en la religión chibcha la figura del héroe cultural Bochica, al que se imaginaban, igual que los mejicanos a Quetzalcoatl, como un anciano blanco con barba. De acuerdo con el mito, Bochica es el dios del sol y su mujer la diosa de la luna. Ella quería aniquilar a los hombres, mientras que Bochica les enseñó las artes y oficios.

La religión del Estado de los incas

El cuarto centro de la antigua civilización americana es el Perú, que en la época en que llegaron los colonizadores europeos se encontraba ya bajo la dominación de los incas. Éstos conquistaron un país donde ya existía anteriormente una cultura elevada, pero crearon un fuerte sistema estatal, estrictamente centralizado. En virtud de diferente composición tribal y diversos niveles de cultura, en el Estado de los incas subsistieron al mismo tiempo las formas bastantes arcaicas de culto y las formas más evolucionadas, traídas o creadas por los conquistadores.

El culto estatal, establecido por los incas, constituía una tentativa de centralizar los cultos de diversas divinidades, de reunirlos en un todo y dotarlos de formas organizadas. Se hallaba en manos de los sacerdotes, que formaban corporaciones jerarquizadas. También había sacerdotisas, presididas por la suprema sacerdotisa; además, había adivinos, curanderos y hechiceros negros.

El puesto central del culto estatal de los incas lo ocupaba el dios del sol, protector de los incas. El templo del sol, de Cuzco (la capital) era el principal santuario del Estado. La divinidad se representaba en forma

de un gran disco de oro, con rayos y un rostro humano (señal de la personificación). Al propio inca —jefe del Estado— lo consideraban hijo del sol; era él el supremo sacerdote de este dios.

Los incas procuraron vincular a este dios suyo con la divinidad local más antigua, conocida bajo diversos nombres; el más popular de éstos es Viracocha. Al parecer, Viracocha empezó siendo héroe cultural; los mitos lo relacionan con la antigua división fratrial. Se lo dibujaba como un ser antropomórfico; las leyendas lo presentaban como un antiguo jefe, que al finalizar su obra se marchó hacia el oeste, más allá del mar. El centro principal de su culto se hallaba en Tiahuanaco (antiguo centro de cultura preincásica), cerca del lago Titicaca. Sin embargo, no están claros los nexos históricos que pueden tener el culto de Viracocha con la religión incásica.

Los incas tenían otros grandes dioses; la pareja conyugal Pachacamac y Pachamama, las encarnaciones de la tierra fértil, los dioses de la tempestad, de la lluvia, del mar, etc.

El legendario Manco Capac, fundador de la dinastía de los incas, era considerado semidivino; según el mito, él, descendiente del sol, había salido de debajo de la tierra, de una cueva, junto con sus tres hermanos y cuatro hermanas.

El culto de los dioses en el Perú imponía asimismo sacrificios humanos, aunque no tan numerosos como entre los aztecas. Se sacrificaba a los hombres (por lo general, prisioneros, o miembros de las tribus sometidas), en casos de ascención al trono de un nuevo inca, o en vísperas de una campaña guerrera, cuando el propio inca conduciría las tropas.

Pero junto a las formas estables de culto, se habían conservado otras, más antiguas y puramente populares, con evidentes resabios del totemismo. Según relata el historiador Garcilaso de la Vega (español e inca, a medias), en cada comarca había un dios propio, en forma de un animal, un árbol o una piedra, etc.; se reverenciaban los sitios sagrados, donde se suponía que los antepasados habían surgido de debajo de la tierra. Se profesaba gran veneración a los espíritus de los antepasados, a los que llamaban huacas; aunque en realidad, aplicaban esta palabra a todo lo sagrado.

A juzgar por las menciones fragmentarias en diferentes textos, podemos observar que al menos en algunos indios iba naciendo una actitud crítica con respecto a la veneración de los dioses. Se cuenta del último inca que desconfiaba del carácter divino del sol, pues, si el sol fuera la divinidad suprema, ¿quién podría obligarlo a recorrer todos los días el mismo camino?

Si lo hace, es porque obedece a alguien. Este pequeño destello del libre pensamiento es sumamente interesante.

CAPÍTULO XIV

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE ASIA ORIENTAL

1. LAS RELIGIONES DE CHINA

Los monumentos religiosos de la época de Shang

Las más antiguas fuentes arqueológicas y escritas que se refieren a la religión de China datan del segundo milenio antes de nuestra era, el período de la dinastía de Shang (yin), o sea, el período de la dominación de la tribu Shang (yin). Era la época cuando nacía un Estado primitivo, patriarcal-esclavista, donde todavía se mantenían con fuerza las relaciones clánicas. Testimonio de aquel tiempo: fueron hallados más de diez mil huesos que se usaban para la adivinación; son homóplatos de animales y caparazones de tortugas; se los empezó a desenterrar a partir de 1899, en las proximidades de la aldea de Siao-Tung, el distrito Hanian, en la provincia de Hunan, lo que en otros tiempos había sido el centro del Estado de Shang. Cerca del treinta por ciento de estos huesos están cubiertos de jeroglíficos chinos, difíciles de descifrar. Las inscripciones son breves y la mayor parte formulan la pregunta a la que el creyente busca la respuesta. Las preguntas se refieren a la agricultura, al tiempo, la guerra, la caza, los sacrificios, etc. Parece evidente que el omóplato o la caparazón de tortuga, con o sin inscripciones, eran arrojados al fuego, y luego el sacerdote-adivino daba la respuesta según las figuras que se habían formado con el hueso; muchos pueblos de Asia usan todavía este procedimiento. Las inscripciones mencionan con frecuencia la palabra "dios" (*ti*, o *shandi*), al que se dirigían las preguntas. Por ejemplo: "¿Enviará dios bastante lluvia este año?", Van (el príncipe) desea fundar una ciudad, ¿está dios conforme con eso?", etc.[1]

Probablemente se trataba del dios tribal de los shang.

Al mismo tiempo que este concepto ya formado sobre el dios, sobrevivían las creencias totémicas, más arcaicas. Los textos de un período pos-

[1] Véase I. Bunakov, *Los huesos adivinatorios de Hunan (China)*. Leningrado-Moscú, 1935; Yan Yung-go, *Historia de la antigua ideología china*, págs. 22, 24-25. Moscú, 1957.

terior permiten suponer que los shang consideraban su totem al pájaro *siun-niao* (¿golondrina?)[2].

Existen datos sobre la actividad de sacerdotes profesionales, de diferentes especialidades: *bu* adivinos, *shi*, escribas, *hu*, hechiceros, *chu*, recitadores de plegarias, probablemente, sacrificadores[3].

En las creencias y ritos religiosos de los yin se ha reflejado nítidamente la diferenciación de clases. Los emperadores y príncipes muertos eran enterrados con gran pompa y junto a ellos se colocaba en la sepultura los cuerpos de los esclavos sacrificados. Pese a estos datos, sabemos muy poco acerca de la religión de los shang-yin.

La religión de la época de Chou

Sabemos mucho más sobre la religión del período siguiente —la época Chou (1122-255 antes de nuestra era). La tribu chou, luego de derrocar a la dominadora tribu yin, creó un Estado más vasto y poderoso, basado en relaciones sociales más desarrolladas. En este período ya se había formado en los principados una importante aristocracia esclavista, que oprimía al pueblo. Las familias nobles luchaban entre ellas, y no siempre reconocían el poder del emperador Chou. En los principados —feudos— (Li, Lu, Sung, Hsiao, y otros) se implantó un sistema burocrático de administración. Se desarrolló paulatinamente la escritura y se formó una capa de funcionarios cultos. Fue precisamente en esta capa, que monopolizaba en sus manos no sólo la administración de los principados, sino también todo lo relacionado con la cultura, que empezaron a surgir, a mediados del milenio uno antes de n. e., los sistemas políticos, filosóficos y ético-religiosos.

Había entre dichos sistemas algunas doctrinas materialistas, que reflejaban en cierta medida la experiencia laboral de las masas campesinas y los artesanos, como asimismo las necesidades prácticas de los funcionarios. La más conocida de estas doctrinas es la de la escuela de los fa-tsia (legalistas), dirigida por Han-Fai (siglo III antes de n. e.).

Pero otros sistemas filosóficos, aparecidos durante la segunda mitad de la época Chou, sirvieron de fundamento para el desarrollo de las doctrinas religiosas, trasformadas más adelante en religiones oficiales de China: el confucianismo y el taoísmo.

La doctrina de Lao-Tse

La doctrina del semi-legendario filósofo Lao-Tse, cuyo nombre significa literalmente "viejo filósofo", data del siglo VI a. de n. e. aproximadamente. Dicha doctrina apareció formulada en una obra filosófica de

2 Véase Yan Yung-go, págs. 22-23; *Shitsin*, pág. 461. Moscú, 1957.
3 Yan Yung-go, págs. 22, 24.

escaso volumen, pero muy interesante, que ejerció considerable influencia sobre el posterior desarrollo de la filosofía, y más aún, de la religión. *Tao-Te-King (el libro de Tao)*, una recopilación de aforismos y sentencias, sabias pero a veces extrañas y enigmáticas, fue redactado de acuerdo con las palabras de Lao-Tse, pero con posterioridad a él.

Tao es la idea central de la filosofía de Lao-Tse; este término significa en chino literalmente "camino", pero ha tomado dentro del sistema filosófico al que dio nombre un contenido metafísico religioso mucho más amplio. "Tao" no sólo significa camino, sino también la forma de vida, el método, el principio. Algunas personas trataron de identificar este concepto con el famoso concepto gnóstico griego "logos".

No obstante, algunos científicos contemporáneos chinos, y de otras nacionalidades, creen que la doctrina de Lao-Tse contenía asimismo elementos de materialismo. El concepto "Tao" puede interpretarse también de manera materialista; tao es la naturaleza, el mundo objetivo. Algunos de los discípulos de Lao-Tse (Han Fei, Yang-Chu), lo interpretaban así, desarrollando la doctrina del maestro en dirección materialista.[4]

La filosofía de Lao-Tse está impregnada de una dialéctica singular. "Todo proviene del ser y del no ser; de lo imposible y de lo posible proviene la realización; de lo largo y lo corto, la forma. Lo alto somete a lo bajo; las voces agudas junto con las graves producen la armenía; lo que fue somete a lo que será". "De lo imperfecto proviene lo íntegro. De lo torcido, lo derecho. De lo cóncavo, lo liso. De lo viejo, lo nuevo". "Lo que contrae, se expande; lo que se debilita, se fortalece. Lo que se aniquila, se restablece"[5].

Pero es una dialéctica muy imperfecta; Lao-Tse la interpretaba no como la lucha de los opuestos, sino como su conciliación. Y entonces, se llegaba a las siguientes conclusiones: "Cuando el hombre llegue al ocio absoluto, no habrá nada que no hubiese sido hecho"; "Quien ama al pueblo y lo gobierna, debe permanecer ocioso"[6].

Estos pensamientos —tan raros para nosotros— muestran la idea básica de la filosofía práctica, o la ética, de Lao-Tse: es el principio de la inacción, el ocio, el quietismo. Se repudiaba toda aspiración a realizar, o modificar algo en la naturaleza o en la vida de la gente. Lao-Tse considera asimismo todo conocimiento como un mal; el "santo varón", que gobierna el país, procura que los sabios no se atrevan a hacer nada. Cuando todos sean inactivos, entonces habrá en la tierra calma total". "Quien está libre de todo conocimiento, jamás ha de enfermarse". "Quien conozca la profundidad de su ilustración y permanezca en la ignorancia, será el ejemplo del mundo entero". "El conocimiento no existe; he aquí por qué yo nada sé". "Cuando nada hago, el pueblo se hace mejor; cuando

[4] Véase Yan Yung-go, págs. 15, 17.
[5] Lao Si, *Tao-Te-King*, o *Preceptos para la moral*, págs. 6, 15, 22. Moscú, 1913.
[6] Lao Si, págs. 9, 30.

estoy tranquilo, el pueblo se hace justo; cuando nada nuevo emprendo, el pueblo se enriquece"...[7]

Lao-Tse confería un alto valor al poder del emperador sobre el pueblo, pero lo interpretaba como un poder puramente patriarcal. "Tao es grande, el cielo es grande, la tierra es grande. Así pues, existen en el mundo cuatro grandezas, una de las cuales es el emperador". Este es un jefe sagrado y ocioso, del tipo del tui-tonga polinesio. En cuanto al poder estatal de su tiempo, Lao-Tse lo reprobaba: "El pueblo sufre hambre, porque los impuestos que les cobra el Estado son demasiados y muy onerosos. Esta es la verdadera causa de los sufrimientos del pueblo".

La principal virtud es la continencia. "Para servir al cielo y gobernar a los hombres, lo mejor de todo observar la continencia. La continencia es el primer grado de la virtud, que a su vez es el comienzo de la perfección moral"[8].

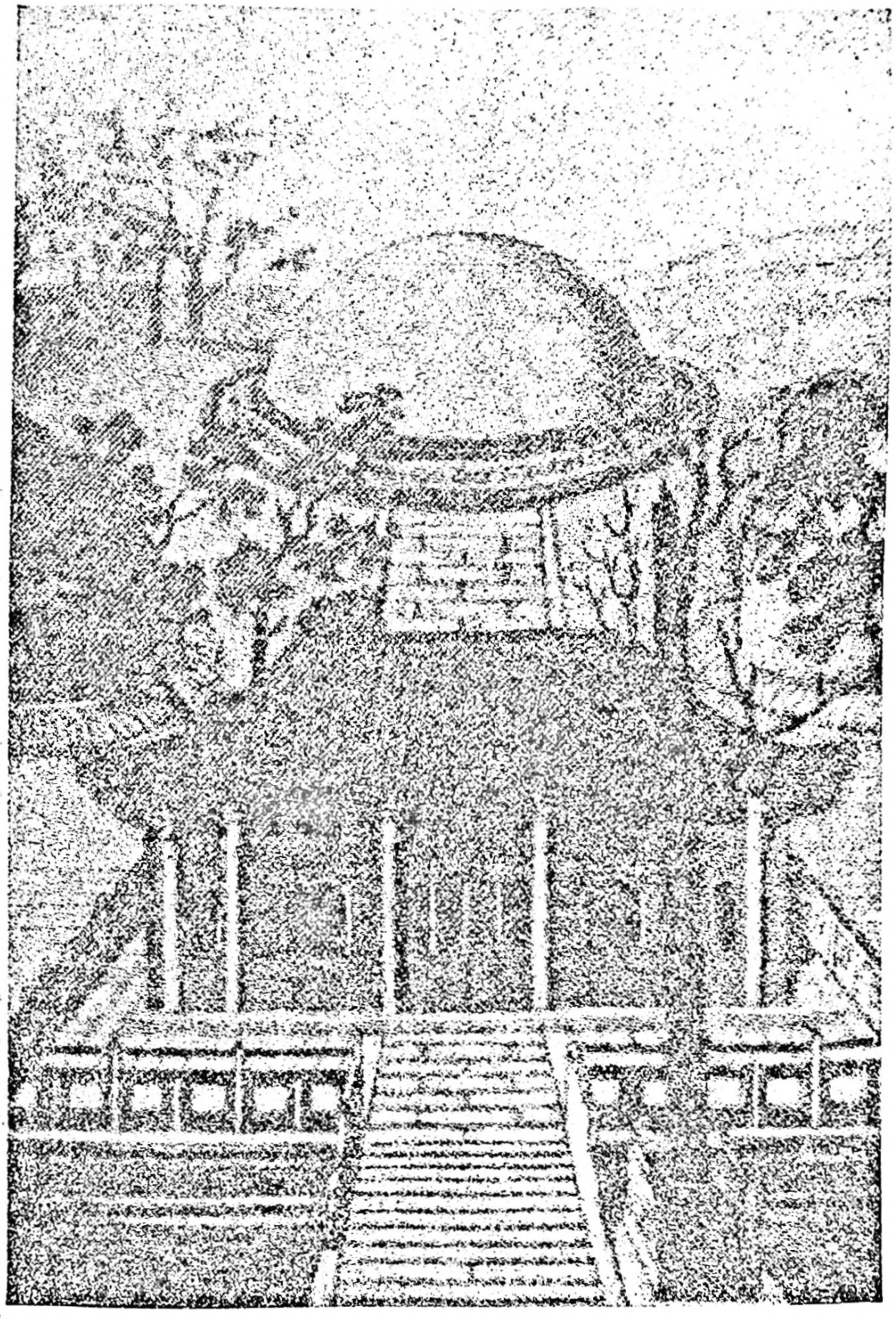
Esta ideología de quietismo y estancamiento reflejaba la mentalidad de una capa social de China de la época Chou: el antiguo sacerdocio patriarcal (Bu, Shi, Hu, y Chu), que aspiraba a mantener el orden existente. El propio Lao-Tse fue, según dice la leyenda, un funcionario del Estado (dirigía un archivo), pero indignado por el desorden reinante en el país dejó el empleo y se retiró a la vida privada.

La doctrina de Lao-Tse fue la base sobre la que se desarrolló la religión llamada Taoísta, una de las tres religiones dominantes de la China actual. La analizaremos más adelante.

La doctrina de *Kung-Tse*. Casi simultáneamente con los libros filosóficos de Lao-Tse y de sus discípulos, apareció en China otro grupo de obras filosóficas, atribuidas a Kung-Tse, o Confucio, el fundador de la otra religión dominante de China. La filosofía de Confucio y la escuela que este fundó, difieren radicalmente del sistema filosófico de Lao-Tse; reflejan los conceptos y los intereses de la casta de los funcionarios.

Los libros clásicos confucianos forman dos grupos: *Analectas (Hu-King)* y *Tetralogía (Se-Shu)*. Muchos de estos libros no pueden considerarse religiosos, y algunos no tienen relación con la religión. Las clásicas *Analectas* —aún hoy el canón de la religión confuciana— se componen de las siguientes obras: el antiquísimo *Hi-King (El libro de los cambios)* una recopilación de fórmulas y conjuros mágicos; *Shu-King (La historia antigua)*, la historia de los emperadores legendarios (contiene escasos elementos religiosos); *Shi-King (El libro de los cánticos)*, una recopilación de antiguos poemas, de contenido cosmogónico, en parte, y mitológico (en la última de las cuatro partes de Shi-King hay canciones e himnos netamente religiosos, que se cantaban mientras se realizaban ritos y sacrificios religiosos); *Li-King (El libro de ceremonias)*, una descripción de numerosos ritos; sin embargo, no todos, ni mucho menos, tienen significación religiosa; el último, *Chug-Tsiu (El libro de la primavera y el*

[7] Lao Si. págs. 6. 9. 19. 34. 41.
[8] Lao Si. págs. 17. 35. 43.



La sepultura de Kung-Tse (Confucio).

otoño), la crónica de uno de los principados chinos, que no tienen elemento religioso alguno.

La *tetralogía (Se-Shi)* se compone de los siguientes elementos: *Ta-sine (La gran doctrina)*, teoría sobre el autoperfeccionamiento del hombre, expuesta por un discípulo de Confucio, de acuerdo con las palabras del maestro; *Chug-yun (El libro del término medio)*, doctrina que enseña la necesidad de mantener la armonía en todo y de no caer en los extremos; *Lun-Yui*, libro de los preceptos y aforismos de Confucio y de sus discípulos; y *Meng-Tse*, doctrina del filósofo Meng-Tse, o Mencio, el más descollante de los discípulos del maestro.

¿En qué radica la esencia de las obras de Confucio? Dejando a un lado la parte narrativa, es decir, los relatos y las crónicas históricas, y analizando solamente lo que tiene un vínculo directo con la religión, descubrimos que tampoco encierra muchos elementos mítico-religiosos. El contenido básico de la doctrina confuciana es la enseñanza que se refiere a las reglas de comportamiento y a la forma de vida justa. Es un sistema de ética política y privada. El propio Confucio tenía escaso interés por los problemas de metafísica, cosmogonía y mítica; ocupaba su atención preferentemente el lado práctico de la doctrina. De paso sea dicho, a diferencia de otros fundadores de religiones, personajes de leyenda, Confucio es un personaje perfectamente histórico, cuya biografía se conoce bastante bien; nació en el principado de Lu (la tradición dice que vivió de 551 a 479 antes de n. e.), donde fue un importante funcionario. Ciertamente no todo lo que se le atribuye lo escribió él, y lo que escribió realmente, no llegó a nosotros en la redacción original, pero pese a todo el carácter de su filosofía, se refleja con bastante nitidez en los libros. Es un sistema de normas puramente prácticas de conducta. Es una doctrina acerca de un buen gobierno del Estado, acerca del escrupuloso cumplimiento del servicio al Estado, como asimismo acerca de una armonía justa en la vida familiar.

Confucianismo como religión

Sobre la base de lo que acabamos de decir, se ha formado la opinión, particularmente entre los modernos chinos cultos, de acuerdo con la cual el confucianismo no es en absoluto una religión. Pretenden que se trata, por una parte, de un sistema filosófico y, por otra, de un código de moral estatal y privada.

Este juicio, desde luego, es erróneo. Entre los libros de Confucio hay algunos que, sin lugar a dudas, expresan ideas acerca de lo sobrenatural, los espíritus, el mundo del más allá, etc. Confucio practicó muy concienzudamente los ritos religiosos y predicó su cumplimiento inexorable. Su persona fue divinizada después de su muerte, y el propio emperador efectuó los ritos religiosos en su honor. A principios del siglo XX había en China alrededor de mil quinientos templos dedicados a Confucio.

Sin embargo, no podemos negar que existe en el confucianismo cierta singularidad, en tanto que religión.

No nos referimos sólo al aspecto netamente práctico de la doctrina de Confucio, sino también a que la organización del confucianismo, tal como se formó a partir de la época Han (206 antes de n. e. — 220 n. e.), presenta muchos elementos peculiares y difiere totalmente de todas las religiones que conocemos. Baste decir que ni el confucianismo antiguo ni el moderno, tenían sacerdocio profesional, como una particular capa social. La ejecución de los ritos consagrados por el confucianismo, correspondía a los funcionarios del Estado y a los jefes de familias y clanes.

En cuanto a su contenido, el culto confuciano constituye simplemente la consagración de los tradicionales ritos familiar-clánicos, formados en China desde la remota antigüedad. Confucio no enseñó nada nuevo; él mismo repetía con insistencia que no presentaba una doctrina nueva, sino tan sólo exigía un riguroso cumplimiento de antiguos reglamentos y leyes.

El culto de los antepasados

La más importante de dichas leyes antiguas era el culto de los antepasados, que se convirtió en piedra angular de la doctrina confuciana. El culto de los antepasados, que no es considerado religión oficial de China, de hecho es la principal parte integrante de las creencias y ritos religiosos chinos. Toda familia tiene su capilla familiar, donde se ejecutan en los momentos debidos los ritos del culto familiar. Todo clan —shi— posee su templo de los antepasados (*miao* o *tsung-miao*; actualmente, se emplea a menudo el término *tse-tang*), consagrado a los fundadores del clan. Los grupos más extensos de clanes tienen a su vez un templo dedicado al antepasado común de todos ellos. Los más ancianos tienen a su cargo los sacrificios y las plegarias. En la antigüedad, junto a las tumbas de los muertos se construían pequeños templetes, donde se ofrendaban sacrificios. Pero ya durante la dinastía Han, la erección de los templos de los antepasados fue objeto de reglas estrictas, dependiendo de la posición social de la gente. Los hombres del pueblo no podían construir templos particulares y debían ofrecer sacrificios a los antepasados directamente en sus viviendas; los funcionarios podían levantar un templo, los dignatarios de la corte, tres, los príncipes, cinco y el emperador, siete.

Según la leyenda, primitivamente se colocaba en el templo un muñeco, o una estatua que representaba al muerto. Desde la época Han, estos muñecos se fabricaban con una tira de seda blanca, enrollada y ceñida en el medio por un cinturón, a semejanza de una figura humana; se llamaba *Hun-bo*. Más tarde, la figura del antepasado fue sustituida por una tablilla de madera negra —*chu*— con inscripción en jeroglíficos rojos. Estas tablillas, que desde la época Su-Sung (960-1260) son de uso general, se guardan por lo común en el templo. Para instalar el alma del muerto en la tablilla chu, se emplean especiales y complicados ritos e invocaciones. En seguida después del sepelio, un escribiente especial hace la inscripción en las tablillas, todos los miembros de la familia se arrodillan y se recita la siguiente invocación: "En tal año, mes y día, el hijo huérfano de fulano osa dirigir a su progenitor estas palabras: tu cuerpo ha

sido sepultado, pero ojalá regrese tu espíritu al templo doméstico; ya está preparada la tablilla para tu espíritu, y ojalá abandone tu alma reverenciada la antigua morada (el cuerpo), se instale en la nueva (el templo) y permanezca siempre allí". Luego de una serie de ritos, que duran varios años la tablilla que encierra el alma del muerto, se instala definitivamente en el templo [9].

Las tablillas chu se guardan en pequeños cofrecillos sobre una larga mesa, colocada junto a la pared norte del templo, frente a la entrada. Cuando se practican los ritos y sacrificios se las saca de los cofrecillos, se las alinea sobre la mesa y se ponen delante los sacrificios, o sea, comida y bebida. Estos ritos se practican en determinados momentos del año, o en casos de acontecimientos familiares o clánicos: bodas, la muerte de un miembro de la familia, el nacimiento de un niño, un viaje del jefe de la familia, etc.

Por ejemplo, una parte de la ceremonia nupcial se desarrolla del siguiente modo: el padre del novio, acompañado por toda la familia, entra al templo de los antepasados, saca las tablillas, les ofrece el sacrificio, pronuncia la debida invocación, para guiar a los espíritus hacia el sacrificio, y se dirige a los antepasados: "En tal año, mes y día, yo, descendiente respetuoso (aquí el nombre), me atrevo a comunicar a mi tatarabuelo difunto (aquí el nombre, y luego el de los antepasados sucesivos, hasta llegar a los padres) lo que sigue: mi hijo, fulano, que alcanzó la mayoría de edad sin haber contraído nupcias, quisiera tomar por esposa a la hija de mengano; al ofreceros con reverencia y unción el vino y la fruta, os comunico sumisamente que hoy se llevará a cabo el *na-tsai* (el rito del pedido de mano. *S. T.*) y las preguntas acerca del nombre de la novia" [10].

Idénticas plegarias a los antepasados se hacen con motivo de otros acontecimientos familiares, como asimismo en las fiestas o en determinados días del año. Por ejemplo, durante el mes mediano de cada una de las cuatro estaciones del año (cuatrimestres), corresponde efectuar un sacrificio familiar. El día señalado, el padre entra al templo de los antepasados, y arrodillado ante las tablillas que sacó de los cofres, dice: "Yo, nieto respetuoso, fulano, hoy, con motivo de haber alcanzado la estación tal, debo ofrendaros un sacrificio a vosotros, los difuntos: mi padre, abuelo, bisabuelo y tatarabuelo; mi madre, abuela, bisabuela y tatarabuela. Me atrevo a trasladar vuestras tablillas a la sala de la casa, y a rogar a vuestras almas que se dignen a seguirlas y aceptar el sacrificio que ofrecerá con total veneración" [11].

Según las creencias religiosas de los chinos, la obligación primordial del hombre es el respeto filial *(siao)* y la veneración de los antepasados. En una de las obras confucianas leemos: "Expresar siempre el respeto total a los padres; procurarles los alimentos predilectos; sentir tristeza

[9] Véase S. Guéorguievski, *Los principios de la vida en China*, pág. 88, San Petersburgo, 1888.

[10] Gueórguievski, pág. 126.

[11] Idem, pág. 91.

cuando están enfermos; experimentar honda dolencia cuando fallecen: después de muertos ofrendarles sacrificios con unción (religiosa), he aquí cinco obligaciones de piedad filial" [12]. Para un chino, lo peor que puede ocurrirle a una persona, desde el punto de vista religioso, es no dejar descendencia masculina que pueda ofrecer sacrificios y cuidar el bienestar de los antepasados difuntos. En virtud de ello, existen ritos para apaciguar los espíritus de aquellos muertos que no tienen a nadie que se preocupe de ellos. Se efectuaban periódicos sacrificios y ofrendas de alimentos a las almas de esos muertos, que no tienen descendientes vivos.

El culto oficial de China se rendía principalmente a los antepasados del emperador, a los que éste se dirigía en toda clase de asuntos del Estado. Una de las obras confucianas tiene el siguiente pasaje: "Si el emperador debe emprender una obra importante ha de dirigirse antes al templo de sus antepasados para darle la noticia de lo que quiere hacer; ha de recurrir a los augurios y ver si los signos celestiales le son propicios; si todo anuncia el desenlace favorable, el soberano puede actuar sin vacilación" [13].

Actitud de Confucio respecto del culto de los antepasados

Así, pues, el principal objeto del culto confuciano son los espíritus de los antepasados. Pero lo notable del caso es que Confucio exigía la práctica de los ritos y sacrificios en honor de los antepasados, no por los espíritus mismos, no para satisfacer sus necesidades o hallar su favor, sino exclusivamente porque estos ritos estaban establecidos desde los tiempos remotos. Los espíritus en sí mismos no le interesaban a Confucio, y la religión confuciana tiene al respecto una posición puramente formal. Preguntado en una ocasión sobre qué cosa era el conocimiento, respondió Confucio: "Emplear todas sus fuerzas en ejecutar lo que es justo y decente para el hombre; venerar a los espíritus y mantenerse a respetuosa distancia de dios, he aquí lo que es el conocimiento".

Cuando le preguntó un discípulo si los muertos sabían que se los venera y se les sacrifica, Confucio respondió: "Si te digo que lo saben, es de temer que aquéllos, plenos de piedad filial, te expresen sus intereses terrenales para servir a sus padres difuntos, de la misma manera que los atendían en vida; si te digo que no lo saben, es de temer que los hijos dejarán a sus padres muertos sin sepultarlos siquiera. Tú no tienes necesidad de solucionar ya mismo el problema, y cuando llegue el momento, lo sabrás todo por ti mismo" [14].

La filosofía y la religión confucianas consideran que la estricta observancia de los ritos *(li)* constituye la principal regla de la vida y el sostén de todo lo existente. "De no cumplir los ritos establecidos desde los tiempos remotos —decía Confucio— y con su mayor razón, si se los abolie-

[12] Idem, pág. 356.
[13] Gueórguievski, pág. 158.
[14] Idem, pág. 307.

ra, todo se mezclaría y se produciría el desorden. Suprimid los ritos nupciales, y entonces no habrá matrimonio (en el verdadero sentido de la palabra), y se desarrollará la depravación con todos sus crímenes. Suprimid los ritos funerarios y los sacrificios, y entonces, los hijos no cuidarán los padres muertos, y quizá tampoco a los vivos; suprimid el rito *pintsen*, y entonces desaparecerá la diferencia entre el soberano y los funcionarios, los príncipes feudales harán su voluntad y surgirán los abusos y la opresión" [15].

"Gobernar el Estado, sin observar *li* —dice un pasaje de *Li-tsi*— es igual que si un ciego caminara sin guía; igual a buscar algo en una habitación oscura, sin encender una vela". "Li constituye la condición necesaria para la existencia de la gente. De no haber *li*, no se podría servir en forma apropiada a los espíritus del cielo y la tierra; de no haber li, no se podría distinguir entre el soberano de los funcionarios, entre los superiores e inferiores, entre los más ancianos y los más jóvenes [...]", etc.[16].

La esencia del confucianismo

El principio fundamental del confucianismo es la inmutabilidad del régimen existente. Fue la ideología de la monarquía patriarcal, que se convirtió en la ideología básica del feudalismo chino, según *Chung-Yun*, la tradicional estructura de vida se reduce a "cinco relaciones": las relaciones entre el soberano y los funcionarios, entre los padres e hijos, entre el marido y la mujer, entre los hermanos mayores y menores, y entre los amigos. Las relaciones jerárquicas y patriarcales forman la base de todo.

No existía en China sacerdocio confuciano especializado, como ya dijimos. Por lo general, el padre enseñaba al hijo las reglas de la práctica ritual. Los ejecutores de los ritos eran los funcionarios, o bien unos personajes especiales, los así llamados "profesores de ceremonias", que estaban al servicio del Estado y no formaban una casta.

Uno de los factores esenciales, que mantenía en acción este culto oficial, era el sistema de exámenes estatales, que hasta el tiempo reciente fue el único medio de conseguir empleo oficial. Para aprobar el examen estatal, había que conocer a la perfección las obras clásicas confucianas. Una de las reglas básicas de la constitución no escrita de la vieja China, radicaba en que el emperador debía gobernar a través de los funcionarios de cultura confuciana.

El papel político de esta religión es perfectamente claro. Si la religión constituye en general una fuerza conservadora y reaccionaria, en China es mucho más cierto con respecto al confucianismo, cuyo sentido íntegro reside en predicar el sometimiento a las tradiciones, el cumplimiento religioso de obligaciones ante el Estado y de los deberes del funcionario y en conservar el régimen despótico feudal de China.

[15] Gueórguievski, pág. 338.
[16] Gueórguievski, pág. 342.

El taoísmo

Paralelamente a esta religión, puramente oficial, se formó en China otra, cuya procedencia ya conocemos, es decir, el taoísmo, netamente diferente del confucianismo, como, por otra parte, también de aquella filosofía Lao-Tse que se considera su base. La religión taoísta tiene sus templos, sus libros sagrados, sus sacerdotes (que al principio del siglo XX sobrepasaban el número de cien mil). Los sacerdotes taoístas se dividen en dos categorías, los monjes celibatarios y los casados. El jefe de la jerarquía taoísta es el supremo sacerdote, o patriarca, llamado Tian-Shi (maestro celestial); su dinastía se remonta al siglo II. Como la mayoría de los taoístas es casado y con familia, lo que no obsta para que goce del mayor respeto entre los creyentes. Se creía que gobernaba no sólo a los sacerdotes, sino también a los espíritus, que lo visitaban, igual que aquéllos, en su residencia, situada en las montañas del Dragón y el Tigre (provincia Chansí). Cuando el Ejército Rojo Chino ocupó, en 1927, esta residencia, el último Tian-Shi (el número sesenta y tres), se escapó.

El sacerdote taoísta constituye en realidad, una mezcla de charlatán, adivino, vaticinador, vendedor de reliquias sagradas y oficiante de ritos mágicos. A diferencia de los ritos confucianistas, cuya esencia radica en la veneración de los antepasados, la reverencia a los emperadores difuntos, etc., la principal ocupación de los sacerdotes taoístas son los conjuros y ritos mágicos y los augurios. La religión taoísta se ha impregnado de una cantidad extraordinaria de creencias religiosas populares. Los sacerdotes taoístas practican asimismo ritos de tipo shamánico: las danzas extáticas religiosas [17].

El budismo

Junto a las dos religiones que acabamos de analizar, surgidas sobre el terreno propio de China, es bastante popular allí una tercera, introducida de afuera; se trata del budismo, que los chinos denominan la doctrina Fo. Nos referiremos más adelante a la historia del budismo. Cuando apareció por primera vez en China, en el siglo I, revestía la forma de *hinayana*, pero no logró echar raíces. La segunda aparición del budismo, ya en forma de *mahayana*, data del siglo V, y desde ese entonces, a pesar de las persecuciones que de tanto en tanto padecían los monjes budistas por parte del gobierno, el budismo se arraigó en China y llegó a ocupar la posición de tercer sistema religioso del país, con iguales derechos con los otros. En realidad, en China hay pocos budistas auténticos, es decir, que profesen exclusivamente esta religión; podemos considerar como tales sólo a los monjes budistas. Fuera de este grupo profesional y relativamente poco

[17] J. Witte, *Die ostasiatischen Kulturreligionen*, págs. 69-73, Leipzig, 1922.

numeroso, es dudoso que algún chino reconozca ser budista. Pero casi todos los chinos creyentes practican los ritos budistas, junto con los confucionistas y taoístas. Además, se recurre con mucha frecuencia a los servicios de los monjes budistas —aun cuando no gozan de particular simpatía en el pueblo chino— en particular, cuando se trata del rito funerario, del cual son considerados grandes conocedores.

Las relaciones mutuas entre las tres religiones

Es curioso que, a pesar de tan pacífica convivencia del confucianismo, taoísmo y budismo (*san-chao* tres religiones, dicen los chinos), existía una lucha entre ellos; pero no se combatían por quitarse a los devotos, porque los chinos suelen practicar los ritos de las tres religiones, de acuerdo con las circunstancias. No, se trataba de una lucha puramente política, ya que los funcionarios confucianos y los sacerdotes taoístas rivalizaban continuamente por los cargos, por los empleos lucrativos y la influencia política. Pese a la doctrina de Lao-Tse, que predicaba la no ingerencia en los asuntos del Estado, los sacerdotes taoístas siempre buscaron el poder. Hubo períodos en la vida de China, cuando el partido sacerdotal, apoyado por otros grupos, y aprovechando su influencia en el harén imperial (los sacerdotes taoístas generalmente gozaban de gran influencia en la parte femenina de la corte), lograba exonerar de sus cargos a los funcionarios confucianos y tomar el poder en sus manos. Incluso algunos grandes golpes de Estado contaron con su participación. Por ejemplo, la dinastía Han, netamente confucianista (206 antes de n. e. — 220 de n. e.), fue derrocada a consecuencia de varias rebeliones campesinas, la más vigorosa de las cuales —la famosa rebelión de "lazos amarillos", de 184— fue encabezada por los taoístas. También hubo períodos cuando el budismo y los monjes budistas gozaron de especial protección del poder imperial; así ocurrió en los años de la dinastía Sui (581-618), y particularmente durante la dinastía Yuan (1260-1368). Resulta curioso observar que las épocas de influencia mayor de los funcionarios confucianos no coinciden con las dinastías nacionales Tang, Sung y Ming, sino principalmente con las extranjeras: mongol y manchú. Parece evidente que las dinastías extranjeras no sentían muy firme su posición en el país y buscaron el apoyo de la clase culta de los funcionarios. En cambio, las dinastías nacionales, cuyo contacto con las grandes capas de la población era más estrecho, experimentaban mayor influencia que los sacerdotes taoístas, vinculados con las masas populares.

El shamanismo

En la época de la dinastía manchú (1644-1910), además de las tres religiones que acabamos de analizar, existió el arcaico shamanismo —además de los elementos shamánicos del culto taoísta— introducido en China por los conquistadores manchúes (quienes en aquel entonces conservaban aún rasgos del régimen clánico tribal) y trasformado en peculiar culto

Una solemne ceremonia, cuando el emperador traza el primer surco, en vísperas de la iniciación de labores agrícolas de primavera. Pintura china en madera del siglo XIX.

oficial o más exactamente, cortesano. En días señalados, se realizaban en la corte ritos y sacrificios shamánicos. Incluso se editó en Pekín un libro-guía de ritos shamánicos. Es sabido que este hecho impulsó al notable sinólogo ruso Iakinf Bichurin a considerar el shamanismo como una de las grandes religiones antiguas.

El islamismo

Por último, hay bastantes chinos musulmanes. El islamismo penetró por primera vez en China entre los siglos X y XII (si no tomamos en cuenta su aparición en las provincias del Oeste, ya en tiempos del califato árabe), a través de Cantón y Hunan, y en el noroeste de China, en el siglo XVI. Los musulmanes están en franca oposición a los adeptos de todas las demás religiones. No está establecido con exactitud cuántos son; en todo caso se cuentan por millones.

El panteón chino

El panteón chino es sumamente poblado y complejo [18]. Lo integran los dioses propiamente chinos y las divinidades tomadas en préstamo de otras religiones. Se considera el dios supremo el emperador celeste Shan Ti, a veces identificado con el cielo: Tian. Sin embargo, el culto del cielo constituía en la vieja China un monopolio de los emperadores. Nadie, excepto el emperador, podía ofrendar un sacrificio al cielo directamente; sólo podían sacrificar a los dioses de segundo orden.

Los dioses confucianos y taoístas se confunden, pues no hay una diferencia nítida entre ellos. A veces, son los mismos dioses. De los de segunda categoría, un lugar destacado le pertenece al dios de la riqueza Tsai Shen, el preferido de los chinos; luego, los protectores de los oficios, los dioses de los artesanos. Un papel muy importante lo desempeñan los dioses protectores de las comarcas; también son venerados los personajes descollantes muertos, que pueden haber sido funcionarios, mandarines, etc. Los comerciantes reverencian a los dioses protectores locales, después del dios de la riqueza, desde luego. Para los campesinos, las más importantes son las divinidades agrarias. El dragón ocupa un lugar relevante en las creencias chinas. Numerosos espíritus —dragones (lung-shen) gobiernan la lluvia y las fuentes, por lo que son muy venerados por los campesinos. El dragón principal Lung-Van ("el príncipe de los dragones") se vinculaba con el emperador, quien dirigía personalmente su culto.

El culto agrario

En razón de que la agricultura constituye desde tiempos inmemoriales la base de la economía china y se le atribuía importancia nacional, el

[18] Véase P. S. Popov, *El panteón chino*, Recopilación del Museo de antropología y etnografía, t. I, ed. 6. S. Petersburgo, 1907.

culto agrario, que en la mayoría de los pueblos conservó un carácter netamente campesino, adquirió en China rasgos de culto nacional oficial. Uno de los principales objetos de este culto era Shen-Nung ("agricultor divino") uno de los emperadores de leyenda, al que se atribuye el haber inventado la agricultura. Se le dedicó un altar especial en Pekín, donde el emperador le ofrecía sacrificios solemnes a principios de primavera, se efectuaba anualmente la importante ceremonia estatal de la primera labranza mágica; el emperador en persona, acompañado de grandes dignatarios, trazaba con el arado un surco en la parcela sagrada, después de lo cual los cortesanos y funcionarios araban la parcela entera [19].

Los *thu-ti*, espíritus locales, figuraban mucho en los cultos y creencias populares. En todas partes se construían en su honor pequeños templetes, a veces de tamaño minúsculo. Les pedían la lluvia, una buena cosecha o la solución de cualquier problema. Cada ciudad veneraba a su protector, Cheng-Huan (este nombre está formado por "Cheng", o sea, ciudad y "Huan", canal o zanja; significa textualmente: canal que protege a la ciudad). En la China imperial gozaba de gran veneración Huang-Ti, el dios de la guerra; por ejemplo, a él le dirigían plegarias especiales los partícipes de la rebelión antimperialista de 1900 [20].

Los augurios (feng-shui)

Entre los ritos mágicos-religiosos taoístas desempeñaba un importante papel la así llamada geomancia, o sea, los augurios relativos a las cualidades de una tierra, o mejor dicho, de una comarca determinada (en chino, *feng-shui* significa "viento y agua"). De acuerdo con la creencia, toda comarca se halla bajo el influjo de espíritus buenos y malos, vinculados con las características del relieve. Una colina de ciertos contorno influye sobre todo lo que hay en sus proximidades, influye sobre los vivos y los muertos enterrados cerca. A veces, ciudades y aldeas enteras quedaban desiertas, después de que los sacerdotes taoístas declaraban que en aquellos lugares el feng-shui era desfavorable; y a la inversa, los distritos declarados propicios se poblaban rápidamente. Tenía particular importancia averiguar el carácter del feng-shui local cuando había en vista un entierro, pues es necesario que uno sepulte a sus antepasados en una comarca propicia. A raíz de eso, surgió una profesión especializada, ejercida por sacerdotes y adivinos taoístas, buscadores de lugares favorables: desde luego, son tan embaucadores como los demás adivinos. Obrando de acuerdo con sus indicaciones, los chinos suelen desenterrar a sus parientes de una tumba "desfavorable" y trasladar sus restos a otro sitio, más "propicio".[21].

Además del sistema feng-shui, se usan otros tipos de augurios Hay

[19] Véase N. Korostovéts, *Los chinos y su civilización*, págs. 463-465. S. Petersburgo, 1896; Guevorguievski, pág. 102.

[20] Véase Popov, págs. 12-13, 18-21.

[21] Véase Korostovéts, pág. 102.

muchos procedimientos, por ejemplo, se escribe la pregunta en un trozo de papel, que es quemado en el acto sobre el altar del templo, y luego el sacerdote escribe la respuesta en la arena.

Entre las ideas taoístas figuran algunas antiguas leyendas acerca de la concepción virginal, probablemente un resabio de primitivas creencias totémicas. Se las adaptó a las leyendas sobre los primeros emperadores: la madre del emperador Fu-Hsi lo concibió al pisar la huella de un gigante; el emperador Shen-Nung fue concebido por su madre de un espíritu de la montaña; el emperador Huang-Ti, de un rayo, el emperador Yao de un dragón rojo, el filósofo Lao-Tse de una estrella errante, etc.

Las nociones acerca del mundo de ultratumba

Las ideas sobre el mundo de ultratumba desempeñan un papel importante en el culto taoísta, pero no siempre tienen relación con el culto de los antepasados. De acuerdo con los conceptos religiosos taoístas, todo hombre posee dos almas: *tsi*, o la vida, inseparable del cuerpo, y *ling*, el alma que se separa del cuerpo. Después de la muerte, *ling* se trasforma en *hui* (diablo), si el hombre fue una persona insignificante, o bien un *shen* (divinidad), si se trata de un hombre que fue en vida un personaje relevante, respetado. Las almas de la gente rica, noble y culta, por ejemplo los mandarines, se convierten en shen. En el culto taoísta, al igual que en el confuciano, las almas de los muertos importantes desempeñan un gran papel y corresponde ofrendarles sacrificios, lo mismo que si fueran almas de antepasados.

Los sacrificios

En otros tiempos, los objetos sacrificados eran reales, pero, para evitar grandes gastos, en la religión china se estableció en época bastante temprana un singular simbolismo. En la actualidad, en cambio de objetos verdaderos se sacrifican las figuras de dichos objetos, recortados en papel (dinero, productos alimenticios, etc., de papel). Existe todo un comercio de estos papelitos, recortados en formas de diversos objetos, que no exigen grandes gastos y sustituyen a las cosas reales.

Característica general de la religión china

En sustancia, debemos considerar como predominante de las masas populares chinas el culto de los antepasados, estrechamente vinculado con la doctrina confuciana y sancionado por ésta. Fue culto oficial en China, hasta la revolución de 1911, pero en esencia siempre fue, y sigue siendo, un culto familiar-clánico. En virtud de que entre los chinos se conservan muy firmemente las supervivencias clánicas, con su llamado familismo, el

culto de los antepasados familiar-clánico desempeña hoy un papel enorme; en el pasado, ejerció una poderosa influencia en la vida social china. El templo de los antepasados clánicos es el centro de la vida del clan; y puesto que la aldea china está integrada casi siempre por los miembros de un clan, este templo es el centro vital de toda la comunidad. El templo posee tierras, y las ganancias que estas proporcionan se utilizan en diversas necesidades comunales. Los servidores del templo se reclutan entre los ancianos de la aldea (del clan) y los intelectuales (literatos). Los cargos en el templo a veces se cubren con gente electa, pero en realidad constituyen el monopolio de la jerarquía de la aldea, y su posición dominante queda en parte disimulada, y en parte consagrada por el prestigio del templo de los antepasados. "En una palabra —dice una investigación de la aldea china de principios del siglo XX—, exteriormente, el templo rural constituye un gobierno de la aldea. Entabla en nombre de la aldea todo género de relaciones, hostiles o pacíficas. Es responsable por la conducta de los campesinos frente a los extraños. Asimismo, tiene la responsabilidad nominal ante el gobierno central por la buena administración de la aldea" [22].

Cuando se intenta caracterizar la religión de China en su conjunto, salta a la vista, ante todo, su profunda originalidad. Los creyentes chinos tienen muy poca afición al misticismo, la metafísica abstracta o el ascetismo, y eso se ha reflejado en su religión, especialmente la confuciana, que se reduce a un estricto cumplimiento de los ritos prescriptos. En cuanto a los ritos, son moderados, circunspectos y están completamente desprovistos de inspiración o exaltación religiosa. Es verdad que ciertos sacerdotes augures (taoístas) practican una comunión mística con la divinidad, pero ésta ocupa un lugar muy modesto en la totalidad de la religión china. En cuanto al fanatismo religioso de cualquier género, al ascetismo, la bárbara mortificación de la carne, el desborde religioso frenético, todo eso es absolutamente ajeno a los chinos creyentes. En general, no constituye su rasgo característico el principio individualista en la religión, el nexo personal del individuo con el mundo del más allá; presumimos que ello se debe a la vitalidad y permanencia de las tradiciones clánicas.

2. LAS RELIGIONES DEL JAPON

Dos religiones se afianzaron históricamente y hoy siguen siendo predominantes en el Japón; nos referimos al shintoísmo y al budismo. La primera es netamente nacional; la segunda fue introducida en el Japón de afuera, al igual que en China. Las relaciones entre ambas religiones se han desarrollado en el curso de la historia de un modo extraordinariamente complejo.

[22] I. K. Leong and L. K. Tao, *Village and town life in China*, pág. 34, London, 1923.

La mitología antigua

Los documentos que sirven de base para estudiar la antigua religión japonesa son muy escasos y no demasiados dignos de confianza. Las viejas crónicas japonesas, compiladas en el siglo VIII, *Kochiki* y *Nihonsjoki* (o *Nihonghi*), no son otra cosa que narraciones mitológicas y leyendas.

De acuerdo con la teoría cosmogónica de los sacerdotes japoneses, al principio existían el cielo y la tierra, que engendraron a tres dioses, y luego a dos más; después, otras cinco parejas aparecieron sucesivamente. Pero estos dioses eran conceptos abstractos y no fueron objeto de culto. Unicamente la última de estas parejas de dioses tienen nombres y perfiles definidos; se trata de la pareja conyugal Isanaghi e Isanami. Isanaghi fue el creador y demiurgo, que creó la tierra, las islas del Japón incluidas: estas últimas, las creó mientras se hallaba con su esposa en el puente del cielo, agitando al mar con una larga lanza. El agua del mar que goteaba de la lanza formó la primer isla, luego las demás surgieron del mismo modo. En seguida creó Isanaghi de su ojo izquierdo el sol, o la diosa solar Ama-Terasu, una divinidad muy venerada, considerada la antepasada de los emperadores del Japón, ante todo, del primero de ellos. Himmú-tenno (personaje semilegendario, al que se sitúa en el siglo VII antes de n. e.). Asimismo creó Isanaghi a otros dioses: los de la luna, la tempestad, el viento, etc. El mito relata la lucha que libró Ama-Terasu contra el dios de la tormenta Susa-no-vo ("varón frenético"); este último fue vencido y expulsado del cielo a la tierra, a la región de Ijumo (sudoeste de la isla Honschu); dicha región siguió siendo el principal lugar donde se veneraba a Susa-no-vo. Algunos investigadores (Karl Florenz) creen que este mito refleja la lucha entre los antiguos grupos tribales: los Kiu-sin y los ejumo [23].

La religión arcaica

Sin embargo, todos estos mitos fueron redactados en una época posterior. En realidad, la antigua religión de los japoneses —anterior a la unificación del país, que se operó en los primeros siglos de nuestra era— reflejaba un régimen patriarcal clánico-tribal, donde comenzaba a destacarse la nobleza guerrera de las tribus y nacía la esclavitud patriarcal. Esa religión consistía, al parecer, en la veneración de los espíritus familiar-clánicos y tribales, y de los dioses-protectores, los *Kami*. La palabra "kami" significa literalmente "arriba", "superior", "jefe". No está claro si los espíritus fueron en un comienzo los de los muertos, de los antepasados (más tarde, el culto de los antepasados se desarrolló en el Japón debido a la influencia budista), o bien los espíritus de la tierra

[23] K. Florenz, "Der Shintoismus" del libro *Die orientalischen Religionen*, pág. 200, Berlín-Leipzig, 1906.

y de los elementos. Es posible que en las figuras de los kami se fundieran ambas categorías; los lugares donde eran venerados se señalaban por vallas de piedra o por unas construcciones sencillas. Los japoneses no confeccionaron estatuas de los kami, pero guardaban en los santuarios los fetiches, que simbolizaban a las divinidades. A medida que se iba operando la descomposición del régimen clánico, surgían los sacerdotes profesionales: los augures *(ura-be)* y los conjuradores *(imi-be)*.

La influencia china y el budismo

La antigua religión japonesa, a la que nos referimos, se fue modificando con el desarrollo del régimen social. A partir del siglo IV, y a raíz de la ampliación de las relaciones con China, de allí empezaron a infiltrarse al Japón las ideas confucianistas. A mediados del siglo VI, aparecieron en el Japón adeptos y predicadores del budismo, que se habían trasladado allí desde Corea. Después de que se hubo formado el Estado centralizado del Japón (la "revolución Tai-Kwa", año 645), los emperadores *(tenno)* apoyaron decididamente al budismo, esperando hallar en éste el sostén de su poder. Durante el "período Na-Pa" (siglo VIII), el budismo (la "religión But-Su", como la denominaban los japoneses) se trasformó en la religión oficial, estrictamente centralizada, del Japón. Sus sacerdotes —los monjes— se llamaban *bozu* (de ahí proviene la palabra "bonzo").

El shintoísmo y el budismo

La antigua religión tradicional de los japoneses, que en otros tiempos no tenía denominación fija, para diferenciarla del budismo, pasó a llamarse *Kami-no-miji*, textualmente, "el camino de los kami", es decir "el camino de los dioses", o en chino, *shin-to* (la misma significación); este último término forma parte hoy de los idiomas europeos.

El shintoísmo fue fuertemente influenciado por el budismo. Los sacerdotes shintoístas formaron paulatinamente una cerrada casta hereditaria. A imitación de los templos budistas, empezaron a construirse también los templos shintoístas, aunque más sencillos; los shintoístas comenzaron a fabricar las imágenes de los dioses. Los budistas impusieron el rito de la cremación (antiguamente en el Japón enterraban a los muertos). Ambas religiones se aproximaron gradualmente. Dentro de los templos budistas se asignaba un rincón para los kami, los dioses shintoístas; a veces, se los identificaba simplemente con las divinidades budistas. A su vez, en el panteón shintoísta ingresaban los dioses budistas. En el siglo IX aparecieron las sectas san-no y riobu, que propugnaban la fusión del budismo y el shintoísmo. Quedaban pocos budistas y shintoístas puros en el Japón; no obstante había rastros de antagonismo entre ambas religiones, por ejemplo, en los templos shintoístas estaba prohibido pronunciar palabras vinculadas con el culto budista (Buda, pagoda, monje, etc.).

Desde fines del siglo XII, la aristocracia feudal-guerrera tomó el poder en sus manos, dejándole al emperador solamente las funciones religiosas. El Mikado seguía siendo un personaje sagrado y descendiente de la diosa Ama-Terasu, pero había perdido todo poder real, estaba apartado de los asuntos terrenales. El país vivió durante varios siglos en un estado de anarquía feudal; los clanes aristocráticos guerreaban entre sí. Algunos grandes señores feudales (los *daimio*) buscaron el apoyo de los misioneros católicos, que aparecieron en el Japón en el siglo XVI, y con este fin convirtieron al catolicismo a sus súbditos. A veces, los propios campesinos, arruinados por las continuas guerras y llevados al colmo de de la desesperación, se convertían voluntariamente. Pero ya desde los fines del siglo XVI, los grandes feudales, que unificaron de nuevo al Japón —Hide-Josi, y luego el clan de los Tokugawa— dieron en perseguir al cristianismo y expulsar a los misioneros.

Para afianzar su poder, los nuevos gobernantes del Japón —los *shogun* del clan Tokugawa— se opusieron resueltamente a las relaciones entre los japoneses y los extranjeros. Buscaban apoyarse en las viejas tradiciones japonesas y rechazar las influencias chino-coreanas. De ahí surgió, en especial modo a partir del siglo XVIII, el movimiento por el retorno a la antigua religión shintoísta. Contribuía a ello el hecho de que los bonzos budistas, que durante la época de caos y disturbios habían intervenido en las luchas intestinas del feudalismo y habían dejado de observar las reglas de su religión, perdieron por esta causa parte de su prestigio a los ojos del pueblo.

El shintoísmo y el budismo después de 1867

La revolución Mei-ji de 1867-1868, que restableció el poder secular del Mikado y terminó con la dominación de la aristocracia feudal, tuvo aún otra consecuencia, el reconocimiento oficial del shintoísmo. Era perfectamente natural, pues el shintoísmo siempre predicó la divinidad del poder imperial. El Mikado intentó incluso prohibir por completo el budismo y declarar el shintoísmo la única religión del Japón (1868). Pero fue un intento fallido, pues el budismo se había afirmado mucho en las masas populares. Entonces se resolvió trazar una separación neta entre ambas religiones; los utensillos y las imágenes budistas fueron quitadas de los templos shintoístas. Pero tampoco se logró deslindar las religiones, para ese entonces ya demasiado fusionadas. En 1889 se decretó en el Japón la libertad de cultos.

Desde ese tiempo, el shintoísmo puro adquirió el significado de culto de la corte imperial; las fiestas y los ritos oficiales son shintoístas. En cuanto a la vida del pueblo, ambas religiones se entrelazan; por ejemplo, el nacimiento de un niño se celebra con ritos shintoístas, al recién nacido lo recomiendan a la protección de las divinidades shintoístas; en cambio, el culto funerario está enteramente en manos de los bonzos budistas. Asimismo existe cierta separación geográfica de los cultos; el centro tradicional del shintoísmo es la provincia de Ijumo, donde, según se dice,

cada piedra se vincula con mitos y leyendas shintoístas; la otra provincia shintoísta es Sutsuma, donde los bonzos budistas se habían desacreditado en el pasado por su deslealtad hacia los príncipes locales. En cambio, en las demás provincias del Japón el budismo es el más fuerte [24].

La esencia del shintoísmo

A diferencia del budismo, con su complejo y refinado dogma filosófico-religioso, el shintoísmo conserva hasta hoy rasgos de un culto hondamente arcaico.

El eje del shintoísmo es el dogma sobre la divinidad del poder imperial. El emperador *(mikado, tenno)* es descendiente de la diosa Ama-Terasu. Todo japonés tiene el deber absoluto de someterse a su voluntad divina. El palacio del emperador es un santuario; las sepulturas de los emperadores difuntos se convierten asimismo en santuarios. Las más solemnes fiestas oficiales y religiosas se celebran en memoria de los emperadores más descollantes, empezando por el legendario Himmu-Tenno.

El culto familiar-clánico de los antepasados, semejante al culto confuciano de China, desempeña asimismo un importante papel en el shintoísmo. Dice la tradición que todo muerto se convierte en *Kami* (nombre común a todos los espíritus y dioses); el jefe de familia o del clan, les ofrece diariamente plegarias y sacrificios. En cada casa hay un altar familiar *(Kami-dana)*, con un pequeño cofre *(miya)* para las tablillas de los muertos (influencia china).

Numerosos espíritus y dioses, locales y generales, constituyen el objeto de culto público. Existe un sinnúmero de estos dioses y espíritus; algunos textos hablan de "800 miríadas", o sea, ocho millones de Kami (el número ocho es sagrado en el Japón). Los más venerados son: Ama-Terasu (la diosa del sol); Susa-no-vo (el dios de la tempestad) e Inari ("el hombre de arroz", protector de la agricultura; se lo representaba con dos puñados de espigas de arroz, y a menudo, acompañado de un zorro). Los emperadores famosos y otros personajes relevantes de la antigüedad ocupan un lugar destacado en el panteón shintoísta. También son venerados los sitios sagrados, especialmente las montañas; el primer lugar le pertenece al Fujiyama. Se conservan rastros de un antiguo culto de los animales, en particular, el zorro, el mono, la tortuga, la serpiente, y el ciervo. Existen asimismo resabios de un culto fálico.

El culto shintoísta

Los templos shintoístas difieren de los budistas por su mayor sencillez. La valla exterior tiene siempre un portal *(torii)* con una gran viga trasversal. En el principal santuario del templo se guardan los fetiches,

24 Véase Florenz, pág. 218.

símbolos de los dioses: espejos, sables, etc. y también los *ho-hei*, cintas de papel blanco, colgadas de varillas de bambú; éstas sustituyen al árbol sagrado, con los trozos de tela colgados en él, en señal de sacrificio. En los templos shintoístas más famosos (de los distritos de Ijumo y Yamada, de la provincia Ize, etc.), se congregaban en días de fiestas decenas de miles de peregrinos.

Los sacerdotes shintoístas —los *Kan-nu-shi* trasmiten su cargo por herencia de padres a hijos; pero suelen desempeñar simultáneamente algún cargo secular. Los sacerdotes se dividen en ocho categorías; la superior —*sanshu*— la acupan hombres de origen principesco.

El culto shintoísta es de extrema sencillez; se reduce a pronunciar las fórmulas de plegarias —*norito*— y ofrendar los sacrificios (arroz, legumbres, pescado, etc.). Pero, además, existen en él ciertos rasgos shamánicos, por lo menos en los ritos en que el sacerdote lleva deliberadamente al estado frenético a los creyentes, para que puedan comulgar con el dios. Tiene mucha importancia en el culto shintoísta la limpieza ritual; nada impuro debe tocar el lugar sagrado; el hombre que ha tocado una impureza, debe someterse al rito de purificación. Dos veces al año, el 30 de julio y 31 de diciembre, se celebran ceremonias purificatorias donde interviene todo el pueblo. Lo que el shintoísmo considera particularmente impuro es la sangre, y todo lo relacionado con la muerte.

La ética shintoísta es sumamente simple. El principal mandamiento moral es la obediencia al emperador. Se consideran como pecados más graves —lo que es muy típico de un pueblo agricultor— dañar las instalaciones de riego y represas, la excesiva crueldad con los animales (no se menciona a los hombres), profanar los lugares sagrados con excrementos. Los propios shintoístas explican la sencillez tan extrema de sus preceptos morales con el hecho de que los japoneses son un pueblo decente por naturaleza y no necesitan mandamientos ni tabús morales y religiosos.

En general, la religión shintoísta (al igual que el confucianismo) dirige su atención exclusivamente a la vida terrenal y tiene muy escaso interés por el mundo del más allá. Su esencia radica en otorgar la consagración religiosa al régimen político-social, que se formó en el Japón en el curso de la historia.

A partir del siglo XX, aparecieron varias sectas shintoístas nuevas; algunas de tipo estrechamente intelectual, otras se dirigen a las grandes masas populares. Las más difundidas es la secta Tenri-kio-kwa; sus miembros veneraban por encima de todos los dioses a la divina fuerza *tenri* y practican danzas extáticas para curar a los enfermos.

CAPÍTULO XV

LA RELIGION EN LA INDIA

Período antiguo (prearío)

Los monumentos que informan sobre la religión de la India pertenecen a los siglos III o II a. de n. e.; se trata de obras de la civilización de Mohenjo-Daro y Harappa, situadas en la cuenca del Indo. Fueron descubiertas en 1922 y estudiadas por el científico indio Banerjee y los ingleses Marshall y Mackay.

Civilización compleja y desarrollada, fundada en la agricultura, donde el trabajo con el bronce y otros oficios alcanzaron elevado nivel, contaba en las ciudades con grandes construcciones de piedra; poseía, además, rudimentos de escritura. Mas, dado que ésta permanece sin descifrar, no ha sido posible hasta ahora determinar el origen étnico de la cultura de Mohenjo-Daro, aunque se supone con fundamento que pertenece a una civilización prearia, dravídica (el intento de V. Grozni de incluir esta lengua entre las indoeuropeas es erróneo).

En cuanto a la religión de los fundadores de esta civilización, sólo puede hablarse de manera hipotética. Se han hallado inscripciones hechas sobre esteatita, en las que aparecen animales, con mayor frecuencia toros, pero hay también elefantes, tigres y rinocerontes. Se han encontrado también esculturas con forma de animales, lo que haría suponer que rendían culto a alguno de ellos o, inclusive, la existencia de supervivencias totémicas (que aún en la actualidad se conservan entre las tribus dravídicas de la India); hay también indicios de que rendían culto a los árboles. Las representaciones de figuras humanas, masculinas y femeninas, hablarían de posibles deidades. Algunos científicos relacionan varias figuras masculinas con cuernos y tres caras con un dios posterior, Shiva, que es representado de la misma manera [1]. No se han hallado ruinas de templos, pero sí depósitos artificiales de agua revestidos de ladrillos en algunas de las viviendas, la mayoría pequeños, pero uno de ellos mide 12 x 7 metros, lo

[1] E. Mackay, *La antigua cultura del valle del Indo*, ed. rusa, Moscú, 1951, pág. 67.

que evidencia que era de uso colectivo. Se presume que allí se practicaban abluciones, rito que se conserva todavía en la India.

Las obras que nos han llegado de la época de la invasión de la India nordoccidental por las tribus arias (alrededor de 2000 años a. de n. e.) son las que proporcionan datos más abundantes sobre las religiones que profesaban estos pueblos. La historia de estas religiones, incluidas las que se practican en la actualidad, está dividida en tres períodos: el védico, el brahmánico y el hindú.

Período védico

Este primer período recibe su nombre de los antiguos libros sagrados, *Veda* (conocimiento). Sus textos han sido traducidos a las lenguas europeas y estudiados con detenimiento a partir de la primera mitad del siglo XIX, en especial por E. Burnoff y M. Müller; sirvieron de punto de partida a la escuela mitológica en la ciencia que estudia la religión.

Las escrituras Veda son una recopilación de diferentes épocas, y se dividen en cuatro libros principales *(sanhitas)*; el *Rig-Veda* (de himnos) es el considerado más antiguo; le siguen los antiguos libros de oraciones y ritos *Sauva-Veda* (extracto de los mismos himnos) y el *Jadjour-Veda* (cultos). El último, el *Atharva-Veda*, contiene cánticos y exorcismos.

Se trata de obras voluminosas: sólo el Rig-Veda reúne 1.028 himnos. Durante siglos se trasmitieron oralmente y sólo se los copió y se les dio forma muchísimo más tarde. De ahí que resulte difícil establecer cuál es el núcleo inicial de estas escrituras. De todos modos, los himnos del primer libro se diferencian mucho de las escrituras posteriores (a las que nos referiremos más adelante), y nos proporcionan un panorama más claro de los primeros estudios de la religión de los indoarios [2].

Los arios que invadieron la India, originarios de las mesetas del Irán, no tenían vínculo cultural alguno con los aborígenes creadores de la civilización de Mohenjo-Daro; su nivel de civilización era muy inferior; se reunían en tribus seminómades que se dedicaban a la cría de ganado. Tanto el tipo de cultura como el régimen social que puede deducirse de los libros Veda, y en especial del Rig-Veda, son muy arcaicos.

En la época en que invadieron la India, es evidente que los arios habían alcanzado un régimen patriarcal tribal desarrollado y una democracia guerrera, estadio de transición de la forma de sociedad sin clases a la dividida en ellas. Predominaba una aristocracia guerrera, los príncipes y radja, que empujaban a las tribus arias contra los aborígenes, a quienes arrebataron primero los territorios de la cuenca del Indo, la India

[2] Estos textos y las formas de religión que revelan se consideraban, en la primera mitad del siglo XIX (trabajos de la escuela mitológica), como estadio religioso primario del hombre. Hoy no podemos encararlos de ese modo, ya que la religión de la que nos habla el Rig-Veda es producto de un prolongado desarrollo. Es más o menos el estado al que sólo llegaron los pueblos más evolucionados de África, América y Polinesia.

nordoccidental y más tarde la región del Ganges y la del noreste. Este régimen de transición está reflejado en el Rig-Veda y en los otros libros sagrados.

Los dioses védicos

En la religión de los arios de la India imperaba en aquella época el politeísmo. El número de sus dioses es difícil de precisar; se cree que llegaban a 33, pero en los Veda hay menciones sobre una cantidad mucho mayor: sólo en un pasaje se habla de 3.399 dioses.

Sería difícil determinar cuál de ellos era considerado el principal, aunque se ha intentado hacerlo. La más acertada es la suposición de M. Müller, quien señala que se nombraba en primer término a aquel que en un momento dado era invocado (henoteísmo). El mismo autor fue el primero en señalar que era posible que los dioses de este sistema henoteísta hubieran sido adorados primero por tribu y anteriormente por familia.[3]

También es aventurado afirmar cuál de estos dioses es el más antiguo. Se puede considerar al dios Indra como una de las imágenes más primitivas, de características más arcaicas; es peculiar su duplicidad: es el dios de la guerra y el del trueno y el rayo. G. Kúnov estaba en lo cierto cuando formuló la suposición de que Indra fue primero dios tribal de los arios e inclusive el de una sola tribu, tritsa el dios guerrero, y que sólo después se convirtió en divinidad de la naturaleza.[4]

Veamos algunos pasajes de los himnos del Rig-Veda que muestran a Indra como jefe. Él habla de sí en uno de ellos: "A mí me invoca la gente, los señores caballeros en las duras batallas. Yo soy el poderoso, el que incita a la lucha guerrera y levanta torbellinos de polvo con su fuerza mortífera".

Otro de los himnos: "Mira hacia adelante, Indra, haz como los jefes y guíanos hacia donde nos aguardan grandes riquezas"; sus adoradores le ruegan que los ayude a vencer a los enemigos, los dacyus (pobladores aborígenes).

Pero en otros textos aparece como el dios del trueno, el gran dios del cielo, hasta como el amo del sol y la luz. Existe un mito sobre la lucha de Indra contra un temible monstruo, el dragón que personificaba al mundo, Vritra, que es considerado la encarnación de una nube amenazadora: todos los dioses le temían, y sólo Indra luchó contra él y lo venció.

Otro dios de la naturaleza, puramente mitológico, es Varuna, dios del cielo nocturno, de las aguas celestes y terrenas. Su nombre viene de la raíz *var*, que significa cubrir. He aquí uno de los numerosos himnos dedicados a él:

[3] M. Müller, *Lectures of the Origin and Growth of Religion...*, London, 1901, págs. 277 y 292-293.

[4] G. Kúnov, *Origen de la religión y de la fe en dios*, Moscú, 1922, págs. 158-167.

"Cantemos para complacer a Varuna, el rey que ha extendido la tierra como el matarife extiende al sol el cuero del toro.

"Él ha enviado la fresca brisa al bosque, ha hecho que nuestro caballo fuera vivaz, que nuestras vacas dieran leche; ha dado sabiduría a nuestro corazón, ha puesto fuego en el agua, el sol en los cielos, a Soma [una de las divinidades] en las montañas...

"Él da de beber al cielo y la tierra, y únicamente cuando desea leche de aquellas vacas [las nubes], las cumbres de las montañas se cubren de nubarrones, y los caminantes, aun los más poderosos, se fatigan...

"Varuna abrió camino al sol e hizo correr las aguas hacia el mar [...] Su aliento es el viento que sopla en el espacio."

Dado que en otros textos Varuna es alabado como el dios principal, muchos estudiosos lo consideran el único dios antiguo de los indios, pero en este caso ocurre el fenómeno ya comentado, de que la divinidad invocada en un momento dado se convierte en la figura central.

El cielo estaba representado también por otro dios, Dyaus (nombre vinculado con el Zeus griego); su epíteto es *pitar*, el padre, o sea el Ζεύς πατηρ, griego o el Jup-piter de los romanos.

Parhanya es algo así como una conjunción de Varuna e Indra: personificaba a los nubarrones de tormenta, al que enviaba la lluvia fertilizante de la tierra.

Una serie de deidades personifican al sol: la más elemental es Surya, o sea, simplemente, el nombre del astro; Savitri (Savitar) es el "restaurador", el dios "vivificante"; Pushán representa el calor del sol, cuida del ganado y es el amigo y protector de los hombres. En este grupo se podría incluir a Mitra, cuya caracterización, por otra parte, no es muy clara: muchas veces se lo encuentra en los Vedas, junto con Varuna. Mitra (amigo) es el defensor de la gente. Tampoco se puede excluir a Vishnú, quien, aunque ocupa un modesto lugar en las escrituras, se convierte después en la figura más importante de la religión india.

Los compañeros de Indra, dios de las tormentas, son los vientos Marutas, tempestuosas deidades que atraviesan, incontenibles, la bóveda celeste. Su padre es el poderoso y turbulento Rudra, dios de las tormentas y las tempestades.

Ushas es la diosa del amanecer, una de las pocas deidades védicas femeninas. Los dioses gemelos Ashvini son los anunciadores del día; su nombre significa simplemente jinete o caballero (de *ashva*, caballo). L. Sternberg, quien estudió esta curiosa figura mitológica, la vincula con los antiguos cultos de los dioses gemelos.

La descripción de Aditi es también muy vaga; personifica al espacio infinito. Más tarde se lo identificó con la madre tierra.

Muchas de estas divinidades están vinculadas con la práctica de los cultos y son únicamente intermediarias entre la gente y los dioses celestiales. En primer término podemos citar a Agni, personificación del fuego, de características puramente materiales. En los himnos se dirigen a él como si fuera el fuego mismo, sólo que no el común, sino el del sacrificio:

"¡Oh Agni, recibe con indulgencia este leño, mi presente; arde en lla-

mas brillantes y dispersa tu humo sagrado; roza con tus cabellos las alturas celestes y únete a los rayos solares! ¡Oh señor de los dioses, sálvanos de nuestros enemigos, envíanos agua del cielo, danos víveres inagotables, haznos beber hasta el hartazgo! Tú, el más joven de los dioses, su mensajero, eres el inteligente intermediario entre el género humano y los dioses, tú eres amigo de ambos."

Otra deidad también vinculada con el culto es Soma. Se trata de una bebida sagrada, muy fuerte, preparada de una planta especial *(Asclepia acida)*; se la usaba en las ceremonias, y era para los dioses el sacrificio más agradable que pudiera ofrecérseles. Soma pasa a ser después uno de los dioses del panteón hindú.

Estamos nuevamente ante una personalidad dual: Soma es representado mitológicamente como un dios, pero su personificación es material.

Algunas veces los himnos del Rig-Veda están dedicados a varios dioses; se los llama Visvadevas.

Asuras y Devas

Los dioses védicos se agrupan en dos categorías contradictorias y en parte hostiles entre sí: *asuras* y *devas*. A los primeros pertenecen Dyaus, Varuna, Mitra, Aditi; a los segundos, la mayoría de los restantes. Es posible que los asuras fueran más antiguos. Corresponden a los seres que para los iranios hacían el bien, a los ahuras (de los que hablaremos más adelante). Posteriormente los *asuras* se convirtieron en espíritus del mal para los indios y los *devas* en los del bien, mientras que los iranios los clasificaron precisamente a la inversa.

Los rakshas eran también espíritus malignos. Contra ellos luchan Indra y otras divinidades bienhechoras. Estos rakshas deben de ser la personificación mitológica de las tribus de los drávidas, enemigas de los arios.

Culto de los antepasados

Los arios, además de a sus dioses, rendían culto a sus antepasados: *pitris, pitari* (padres), reflejo del régimen patriarcal clánico.

En los Vedas aparecen con frecuencia pitris, aunque no se los nombre como personaje principal. En uno de los himnos del Rig-Veda se dice: "¡Que se levanten los pitris de tres generaciones! [...] ¡Que acudan a nuestro llamado! Hoy rendimos culto a nuestros antiguos padres, a los nuevos y a quienes ocupan el hogar terreno, a quienes permanecen en el seno de las razas nobles [...] ¡Oh padres barhishad [sentados en la hierba], acudid en nuestra ayuda! ¡Dadnos segura protección! ¡Alejad de nosotros el mal y el pecado![6]

[6] Bibliothèque orientale. *Chefs-d'oeuvre littéraires de l'Inde, de la Perse...*, t. 1, "Rig-Veda ou livre des hymnes", París, 1872, pág. 519.

Los sacrificios

Los sacrificios ocuparon un lugar predominante en los cultos del período védico; eran el medio principal de comunicación con los dioses; se los consideraba una forma de alimentarlos. Este acto era cumplido por los creyentes de manera muy práctica, a modo de intercambio: yo te ofrezco esto, concédeme tú aquello. "Aquí te traigo mantequilla; ¿dónde están tus dones?" En los himnos hay varios lugares donde se entrevé una actitud familiar en ese regateo. Veamos un himno a Indra:

"¿Cuándo, oh Indra, tus generosas manos prodigarán sus dones al cantor? ¿Dónde te has quedado retrasado? ¿Por qué no te apresuras a llegar al convite? ¿No será que te has vuelto avaro?

"A ti, que eres rico, la gente te llama generoso. Y ya que, según dicen todos, eres magnánimo en las limosnas, bríndame también a mí tus dones. Recompénsame por mi canto con un tesoro, ¡oh todopoderoso!...

"¡Que tenga yo, oh Indra, tantas riquezas como tú; yo, si no fuera miserable, llenaría de dádivas a quienes me rindieran culto, no los abandonaría en la pobreza!"

Este sentido práctico del sacrificio resulta muy interesante. Es curioso también el hecho de que el momento de hacer la ofrenda se considerase tan importante que de él surge luego una figura mitológica, que en el período védico no estuvo todavía claramente personificada, la de Brahamanaspata, señor de las oraciones y los ruegos. Veremos después cómo esta figura va adquiriendo más importancia hasta convertirse en la deidad suprema.

Las oraciones vinculadas con los sacrificios tienen fuerza obligatoria. Los dioses no pueden negar lo que el hombre pide, si sus ruegos han sido dichos correctamente y el sacrificio realizado de acuerdo con el ritual. En el desarrollo posterior de la religión india, esta idea tuvo importantes derivaciones.

De este modo, la religión védica constituye en gran medida, junto con el gran desarrollo de la mitología y de las personificaciones, una suerte de magia: los rezos son conjuros que tienen poder obligatorio sobre los dioses.

La mitología cosmogónica y antropogónica estaba entonces débilmente desarrollada. En la parte 10 a. (la última) del Rig-Veda se expone un mito sobre la creación del mundo con el cuerpo del titán Purusha; éste fue muerto por los dioses, quienes desmembraron su cuerpo y con sus partes hicieron el mundo visible. Nos ha llegado también otro mito, el del primer hombre, Yama, y además el primero en morir, razón por la que se lo convierte en el rey del mundo extraterreno.

De todos modos, la idea de que existiese otro mundo era en la religión védica muy confusa; aún no se concebía la noción del alma separada del cuerpo. Como religión, se ocupaba sólo del mundo terrenal.

Características generales de la religión védica

La religión de este período se distingue por su relativa simpleza, su falta de complejidad, y su aspecto más importante lo constituyen los sacrificios. Las figuras de los dioses, muy numerosas, son, en la mayoría de los casos, representaciones de los fenómenos naturales. No obstante, en cada ocasión el que ejecuta un rito se dirige a un dios único. Estos dioses son en gran medida únicamente personificaciones diferentes de un mismo fenómeno; de ahí que con frecuencia se confundan uno con otro o se sustituyan mutuamente; muchos de ellos fueron sin duda, al principio, divinidades tribales.

El predominio del número de divinidades masculinas y la ausencia casi total de las femeninas revela la existencia del régimen patriarcal.

En los Vedas no se hace mención a santuarios o templos. Los sacrificios se ofrendaban en las casas o al aire libre, en altares especiales. Tampoco existían imágenes de los dioses. En ninguna parte se encuentran referencias al ejercicio profesional del sacedocio.

Esta religión, relativamente simple, era el reflejo del régimen tribal clánico en la etapa de transición.

Período brahmánico. Cambios en el régimen social

Aproximadamente al comenzar el primer milenio anterior a nuestra era ocurren importantes cambios en la vida social de los pueblos de la India. Los arios se apoderan del valle del Indo y del Ganges, estableciendo allí Estados despóticos o principados esclavistas primitivos; o se establecen como tribus sedentarias que se dedican a la agricultura. Es evidente que estos cambios obedecen a la fuerte influencia de la población no aria (dravídica y múndica). La civilización múndica hizo un importante aporte al desarrollo cultural de la India, lo que, como veremos más adelante, se reflejó también en la religión.

Las contradicciones sociales entre los conquistadores y las poblaciones sometidas, e inclusive entre los conquistadores mismos, se profundizan; se producen guerras entre varios principados. El más importante de estos Estados (mediados del primer milenio a. n. e.) se estableció en el curso inferior del Ganges; se trata de Mahadja, que se convirtió en el núcleo unificador de casi toda la India septentrional.

En esa época comienza a formarse el régimen de castas, que, como es sabido, casi hasta hoy es rasgo específico de la vida de la sociedad india. En la antigüedad se conocieron cuatro castas (en sánscrito *varna*, que significa, literalmente, color), llamadas clásicas, que conservan su denominación para diferenciarse de las actuales, jati. Estas cuatro castas son: *brahmanes, kshatriyas, vaisyas y sudras.*

Entre los Estados de India del norte, en especial en Mahadja, ocupaban destacado lugar los brahmanes, sacerdotes que pertenecían a una ex-

clusiva casta hereditaria; eran ellos quienes ofrendaban los sacrificios, los conocedores de las escrituras sagradas. En el período védico no formaban todavía una capa social: surgieron más tarde, al producirse la diferenciación en clases. Los brahmanes dirigían todo lo relativo al culto, y, como versados en los conocimientos sagrados, adquirieron gran peso en la sociedad. Otra de las castas dominantes, la de los guerreros (kshatriyas), alcanzó gran poder. De ella provenían los príncipes y reyes. La tercera, la de los vaisyas, estaba compuesta por agricultores, criadores de ganado y comerciantes; era la población libre, formada en lo fundamental por las tribus arias de los conquistadores. Las tres castas mencionadas eran las consideradas nobles, arias; se las llamaba nacidas dos veces. La última, que no gozaba de derecho alguno, era la de los esclavos, los sudras (servidores), formada por los descendientes de las razas aborígenes sojuzgadas.

Código de Manú

Las bases del régimen de castas aparecen en este monumento de la legislación y la religión de la India. Esta recopilación, que según se supone data de más o menos del siglo v a. n. e. (aunque copiada mucho más tarde), se convirtió en el código del régimen social de la India en todos los siglos posteriores. En ella está definida con exactitud la estructura de castas de la sociedad; pero no se limita a ello, la religión aparece como la fuerza que le sirve de apoyo y consagración.

El Código establece que la casta dominante es la de los brahmanes (brahmines), es decir, sacerdotes. Veamos lo que dice acerca de sus privilegios y su posición social:

"El brahmán, nacido para conservar el tesoro del dharma [ley sagrada], ocupa el lugar más importante en la tierra como dueño y señor de sus criaturas. Todo lo que en el mundo existe pertenece al brahmán, quien por su origen superior goza de este derecho. Lo que le sirve de alimento, así como lo que lleva puesto, lo que da, le pertenece; todos los demás hombres deben su existencia a la indulgencia del brahmán." [6]

La misión principal del brahmán, la más honrosa, es la de estudiar los Vedas y trasmitir estos conocimientos a los demás. El brahmán que no conoce los Vedas es igual a un estéril eunuco. Su vida, según el Código de Manú, se divide en cuatro períodos: cuando es joven estudia dichas escrituras sagradas bajo la dirección de los maestros; luego contrae matrimonio, instala su vivienda y educa a sus hijos; en la tercera etapa de su vida vive como ermitaño en el bosque; en la cuarta se convierte en un asceta y renuncia a toda propiedad personal, y se alimenta de limosnas.

La forma en que a esta casta se le confiere carácter divino es la parte más ilustrativa de este código del régimen de castas. Todas ellas —según él— han sido creadas por los mismos dioses.

Todos los que pertenecían a las tres castas arias debían cumplir ritos

[6] *Código de Manú* (Instituto de estudios orientales), Moscú, 1960, púg. 29.

obligatorios de consagración *(upanaiana)*: los brahmanes a los siete años, los kshatriyas a los diez y los vaisyas a los once. En ella se entregaba a los consagrados un cordón que llevaban luego toda su vida en el hombro izquierdo y que les caía del lado derecho, a la altura de la mano. Cumplida la consagración se consideraban nacidos por segunda vez (como ya se ha visto). Los sudras estaban excluidos del culto, y eran vistos como ajenos a la tribu. En ello se manifestaban los vínculos de las castas con las tradiciones del antiguo régimen tribal ario.

Gran espacio se dedica en el Código de Manú a las atribuciones del rey; su poder es de origen divino. "Cuando los hombres no tenían rey vivían desperdigados a causa del temor; entonces el señor creó al rey para que protegiese todo esto [el mundo]; lo formó de las partes eternas de Indra, Anila, Yama, del sol, de Agni, de Varuna, de la luna y del amo de todas las riquezas. Y como el rey está formado por las partes de los mejores de entre los dioses, supera por su esplendor a todos los seres vivientes." El deber primero del rey es cuidar del régimen de castas y de los privilegios de los brahmanes. "Desde que se levanta por la mañana, el rey debe venerar a los brahmanes [...] sabios en la administración y seguir la conducta que éstos le dicten [sus consejos]. ¡Que escuche siempre a los brahmanes, a los ancianos que conocen el Veda, a los puros [...] Valor en las batallas, defensa del pueblo, veneración de los brahmanes, son los medios para que el rey alcance la beatitud." [7]

Ya en aquella época hace su aparición un nuevo dios, Brahma, a quien se le adjudica la personificación del régimen de castas, las que —según este mito— tienen el siguiente origen: de la boca de Brahma han surgido los brahmanes; de sus manos, los kshatriyas; de sus caderas los vaisyas y de sus pies los sudras. Es también Brahma quien ha asignado a cada uno de ellos su puesto en la sociedad.

"Para conservar todo el universo, él el iluminado [es decir, Brahma], ha establecido ocupaciones determinadas para quienes hayan nacido de su boca, manos, caderas y pies.

"Ha estipulado que los brahmanes deben enseñar y aprender [los vedas], ofrendar sacrificios para sí y para los demás, dar y recibir limosnas.

"A los kshatriyas les ordena cuidar de sus súbditos, repartir limosnas, ofrendar sacrificios, estudiar [los Vedas]; no aficionarse a los placeres mundanos.

"A labores pastoriles, reparto de limosnas, ofrenda de sacrificios y estudio [de los Vedas], así como a la práctica del comercio, la usura y la agricultura, pueden dedicarse los vaisyas.

"En cambio, para los sudras el Señor ha indicado sólo una ocupación: servir con humildad a estas varnas [castas]." [8]

Por el predominio que en él ejercieron, este período de la historia de la religión india es conocido con el nombre de período de los brahmanes.

[7] *Código de Manú*, págs. 127, 130, 134.
[8] Idem, pág. 28.

Modificaciones en la religión

A medida que se eleva el papel profesional del sacerdocio de castas en la sociedad, la práctica del culto se hace más compleja, y refleja con creciente exactitud el régimen aristocrático; el panteón de los antiguos dioses se modifica. Los que personifican las fuerzas de la naturaleza —cantados en los himnos de los vedas— ceden su lugar a nuevas divinidades, en primer lugar a las de casta. Uno de ellos es Brahma, que más tarde se convierte en el dios principal.

El origen de Brahma es muy curioso. Como ya hemos dicho, en los Veda se menciona a Brahmanaspata, personificación de las oraciones, el cual, en este período, se trasforma en el señor supremo del universo. Los ruegos que acompañan a los sacrificios, así como las ceremonias del culto, tienen una fuerza tan enorme, que a ellas se subordina el mundo entero, y Brahma es su personificación, él lo contiene todo.

De esa época data un proverbio indio: el mundo está sometido a los dioses, éstos a los conjuros y los últimos, a su vez, a los brahmanes; por lo tanto, los brahmanes son nuestros dioses.

Entre las otras divinidades adquieren especial significación Vishnú y Shiva. Esta última está vinculada con el dios de la tormenta, Rudra, aunque en verdad es más exactamente una deidad del período preario (ya hemos hablado de su supuesta representación en la época de Mohenjo-Daro). El nombre de Vishnú coincide con el de una de las personificaciones védicas del astro solar, pero, por sus rasgos y el papel que cumple, es un dios nuevo.

A la par con las ya citadas aparecen nuevas divinidades; entre ellas, ocupando un destacado lugar, están las del género femenino, que prácticamente no existían en la religión védica. Cada divinidad masculina tiene después su consorte del sexo opuesto. A Vishnú le corresponde la diosa Lakshmi; a Shiva, Parvati, que también llaman Durga, Kali. Aparecen también innumerables dioses nuevos que remplazan a las divinidades védicas. Los estudiosos contemporáneos suponen que en su mayoría han sido tomadas de los cultos nativos prearios; son antiguas deidades protectoras de las comunidades que, a medida que las poblaciones locales se mezclan con sus conquistadores, los arios, pasan a integrar el panteón brahmánico.

De la antigua religión aria (védica) se conserva el culto a los antepasados. En el Código de Manú es considerado inclusive superior al que se rinde a los dioses: "El rito con que se honra a los antepasados es, para los nacidos dos veces, más importante que el que se consagra al culto de los dioses..."[9].

En el período brahmánico el culto tuvo carácter aristocrático; las ceremonias y ofrendas de sacrificios no eran públicos; este último rito,

[9] *Código de Manú*, ed. cit., pág. 71.

considerado el fundamental, era asunto privado. Pero dirigirlo y recitar los himnos era función privativa del brahmán, quien lo hacía cuando se le solicitaba. Las ofrendas requerían grandes gastos y preparativos, y por consiguiente estaban sólo al alcance de quienes poseían riquezas, de los nobles. El pueblo no tomaba parte en las ceremonias del culto; no existían los sacrificios colectivos, y los pobres carecían de medios para hacerlos en forma particular; tampoco había templos abiertos a todos.

Los dioses eran, por lo tanto, de casta. Brahma, que pasa a ser el dios supremo, pertenece a los brahmanes, y sólo ellos pueden dirigirle sus preces. Indra —el único de los dioses védicos antiguos que se conservó— era objeto de las oraciones de los kshatriyas. Los vaisyas —agricultores— veneraban principalmente a Rudra, quien se identificó más tarde con Shiva. Los sudras permanecían apartados del culto oficial.

Creencias en la reencarnación

En esta época se manifiesta una de las teorías religiosas más importantes, que luego se trasformaría en la piedra angular de la religión hindú: la idea de la reencarnación. Se puede afirmar que esta idea es tomada por la religión brahmánica de las antiguas creencias aborígenes, ya que en los Vedas arios las referencias al destino extraterreno del alma son en general muy confusas, y la creencia acerca de la segunda encarnación del alma de los muertos no se menciona siquiera. En cambio, en las creencias de los aborígenes (tribus dravídicas y múndicas) ocupan importante lugar, como hasta el presente, las ideas totémicas sobre la reencarnación. También esta noción tuvo cierto desarrollo en el brahmanismo, pero muy particular, y vinculada con el régimen de castas.

En el Código de Manú la doctrina sobre la trasmigración del alma aparece sólo en el capítulo 12, el último; en los anteriores se habla, en lugar de ello, de los tormentos sufridos por los pecadores en el infierno. Pero en otras obras posteriores, los Upanishads, domina la idea de dicha trasmigración.

Según la religión brahmánica el alma de los muertos no desaparece, sino que pasa a otro cuerpo material. En qué se convertirá el hombre después de su muerte, depende de la conducta observada durante su vida en la tierra y, en primer término, de su respeto por las normas del régimen de castas.

La principal de estas normas es la observancia de las leyes. Si el sudra sirve con resignación y humildad a las otras castas, si cumple con todas las reglas de conducta que le están asignadas, puede, después de su muerte, encarnarse en otro hombre de una casta superior. Por el contrario, el que viola las normas impuestas por la casta a que pertenece puede verse reencarnado en una casta inferior, o convertido en un animal inferior. Los brahmanes llegaron a establecer la categoría de los pecados y los castigos que se recibían por cada uno de ellos. Por un pecado cometido mentalmente un hombre puede reencarnarse en un representante de

la casta inferior; por uno verbal, en un animal, y por su conducta, en un objeto inanimado.

De tal modo, las antiguas creencias sobre la reencarnación adquirieron el carácter de un dogma sobre la recompensa después de la muerte, lo que se utilizó para conferir carácter divino al régimen explotador de castas.

Karma

En la filosofía religiosa de aquellos tiempos existió una doctrina, cuyas bases teóricas hablaban de la reencarnación: la idea de *Karma*. Se trata de una concepción compleja, interpretada de diferente manera por las distintas tendencias de la filosofía india. En la lengua rusa hay dos conceptos aproximados que podrían explicarla: causalidad y destino. "La ley de Karma —escriben los historiadores de la filosofía india, S. Chatterjee y J. Dutt— significa que todas sus acciones, buenas o malas, acarrean al individuo las correspondientes consecuencias en su vida, si dichos actos los realiza con el deseo de recibir recompensa", es decir, si son premeditados.[10]

Las buenas acciones son siempre recompensadas; las negativas, castigadas, pero, por lo general, no en esta vida, sino en la posterior encarnación. El destino mismo del hombre, o de cualquier otro ser en su vida presente, es el resultado de la conducta que observó en su existencia anterior. El hombre mismo es quien sigma su destino en su futura reencarnación. La doctrina religiosa brahmánica sobre la reencarnación tiene como base las concepciones filosóficas del Karma.

Las Upanishad y las escuelas filosóficas

La literatura religioso-filosófica ejerció gran influencia en el período brahmánico; está formada por innumerables tratados teológicos, las Upanishad, que adquirieron tal importancia, que todo este período es conocido con ese nombre. Se sabe de la existencia de hasta 250 obras religioso-filosóficas, fruto de la considerable complejidad que adquirieron las creencias religiosas, de su trasformación en objeto de especulación por los brahmanes. Son, además, una manifestación de la posterior diferenciación social; las Upanishad reflejan los diversos intereses de clase, la ideología de las diferentes clases.

Pese a la gran diversidad de sistemas religiosos y filosóficos de que hablan estos escritos, es posible hablar de algunos tipos fundamentales. Los siguientes (seis sistemas) son los consideraddos clásicos u ortodoxos: Vedanta, Mimansa, Sankaya, Yoga, Nydya, Vaisheshika.

Los dos primeros son sólo sacerdotales, brahmánicos, profundamente

[10] S. Chatterjee y J. Dutt, *Introducción a la filosofía india*, Moscú, 1955, pág. 27.

místicos. El Vedanta se basa en el panteísmo, en la identificación del alma humana aislada; existe un Atmán con un alma idéntica al mundo, Brahma, dios supremo de los brahmanes. La idea fundamental de Mimansa es la de la eternidad, de la autoridad inmutable y absoluta del Veda, lo que exige la observancia estricta del ritual establecido.

Por el contrario, en la casta seglar de los kshatriyas, que rivalizaban en cierta medida con los brahmanes, se formaron otros sistemas filosóficos: Sankhya, que se acercaba al materialismo, pues su doctrina se basa en la existencia de la materia como algo aislado y en la composición múltiple de los diversos cuerpos, a diferencia del panteísmo de Vedanta, que se identifica con el mundo. Vaisheshika es una teoría atomista. Otros sistemas, más acentuadamente materialistas, inclusive ateos, "heterodoxos", eran el Charvaka, que reducía el mundo a cuatro elementos materiales, o el Lokayata, que niega directamente la existencia de los dioses.

Uno de estos sistemas, el Yoga, que data de esta misma época, adquirió especial significación en el desarrollo posterior de la India; se basa en el ascetismo, la aplicación de los principios religiosos y filosóficos para el autoperfeccionamiento. Tanto en el aspecto teórico como en el práctico ocupan importante lugar para el yoga complicados procedimientos de respiración y otros, cuyo objetivo es conservar la pureza del cuerpo y la perfección del espíritu. Sobre esta base se desarrolló más tarde el ascetismo indio.

Sería aventurado considerar la religión del período brahmánico —según se hace por lo general— como una continuación de las creencias védicas. De ellas quedó muy poco, sólo la autoridad sagrada de los Vedas, los nombres de algunos dioses y el ritual de los sacrificios. Por su espíritu, por su claro carácter de casta, la religión brahmánica es totalmente diferente de la védica; muchas de sus creencias se aproximan más bien a las ideas religiosas prearias.

Jainismo y budismo

El desarrollo de las tendencias religiosas —en lucha unas con otras— fue el reflejo de la profundización de las contradicciones en el seno de las clases dominantes. Sin embargo no obedeció sólo a ello, sino a que muchas de estas corrientes encontraron eco entre las vastas masas y fueron resultado de la protesta inconciente contra el yugo de casta.

Entre dichas tendencias se hallan el budismo y el jainismo, surgidas, según evidencias, de modo casi simultáneo entre los siglos VI y V a.n.e.; se asemejaban mucho entre sí (es más, su influencia mutua es indiscutible). Ninguna de ellas reconocía el régimen de castas, y consideraban de primera importancia que el individuo se liberase de los sufrimientos por medio del propio esfuerzo. Ambas aceptaban el karma y la idea de la reencarnación; ambas asignaban importancia fundamental a la idea ética del comportamiento honrado en la vida. No obstante, el camino que siguieron fue diferente.

El jainismo, cuyo fundador sería el legendario Vardhamana Mahavira o Jina (de los kshatriyas), basa su doctrina en el hecho de que el mundo material representa el mal y que el hombre debe tender a liberarse de él. De ahí la exigencia de un ascetismo severo, que en algunos casos hace que algunos de sus devotos se nieguen a vestir ropa alguna (*digambaras*, o cubiertos de luz); este ascetismo obliga también a la castidad, a no contraer matrimonio, a no matar *(ahimsa)*, ni siquiera a los insectos; por eso los jainistas debían beber agua sólo a través de un lienzo (para no tragar un ser vivo), cubrir su boca, etc. Este culto se difundió sobre todo entre los comerciantes y la población de las ciudades; claro está que en muchos casos se suavizaron algo sus exigencias. Según datos de 1941, hay todavía en la India pero sin trascender sus fronteras, como ha ocurrido con el budismo, cerca de 1.500.000 jainistas.

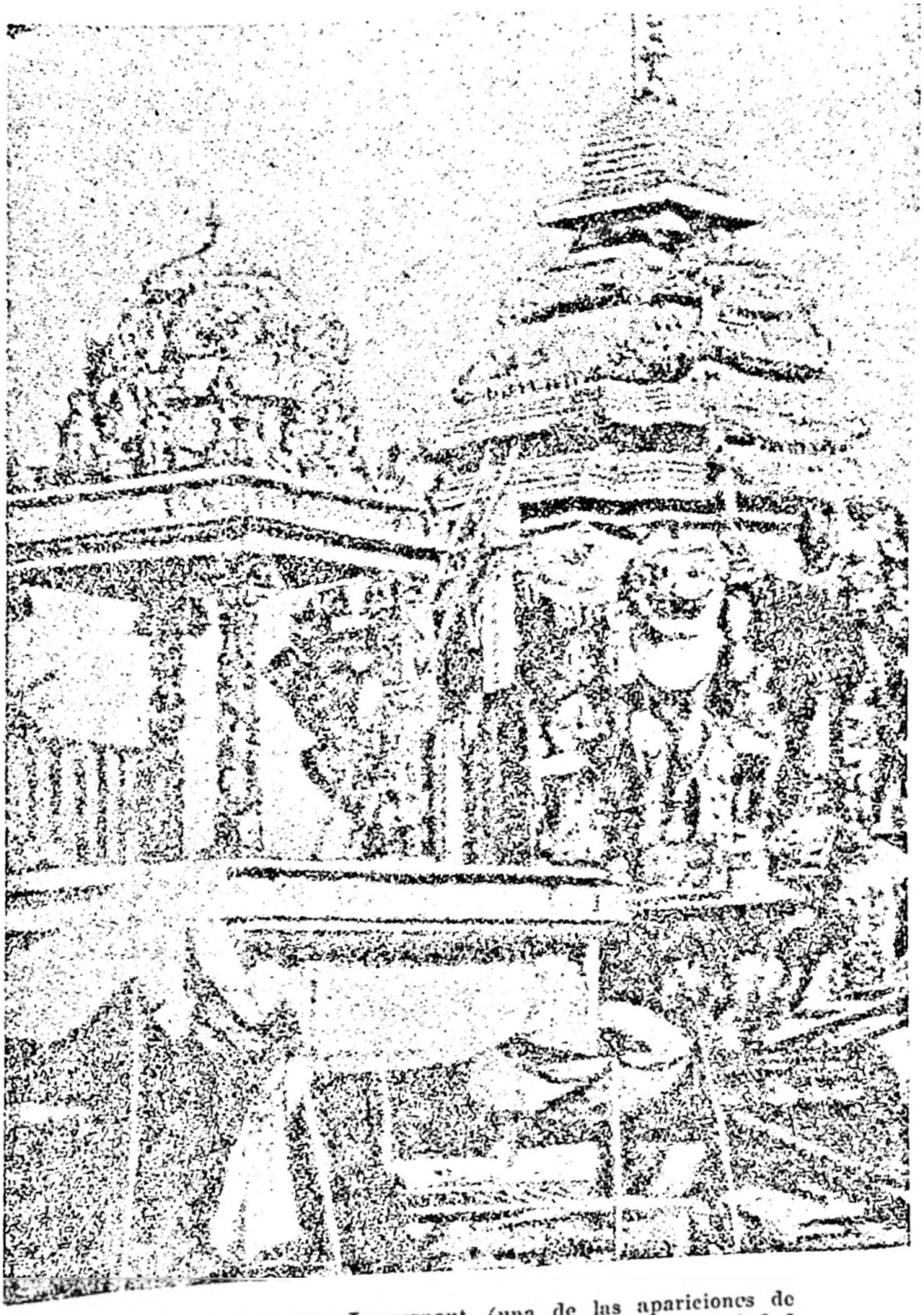
Otra suerte corrió el budismo, surgido casi simultáneamente (a él nos referiremos más en detalle en el capítulo XXII). En el último siglo anterior a nuestra era, y al comenzar ésta, se extendió en todo el territorio de la India, de modo mucho más amplio que el jainismo, en parte debido a que no planteaba exigencias tan extremas. Al propio tiempo —durante las dinastías Maurya y Kushan (III y II siglos a.n.e.)— pasó a ser la religión oficial. Como es natural, esto despertó seria alarma en la casta de los sacerdotes brahmánicos, quienes perdían su anterior posición dominante. El terreno cedía bajo sus pies.

Hinduismo. Democratización del culto y de la doctrina

Los brahmanes lucharon contra el budismo para impedir la desaparición del régimen de castas y del dominio que ejercían sobre la población. El brahmanismo necesitaba para ello de una renovación. La antigua religión, cerradamente aristocrática, nada tenía en común con las masas, por lo cual su influencia sobre ellas era débil; por consiguiente era preciso adecuar la doctrina y el culto a las exigencias populares, para poder competir con el budismo. Tal es el contenido de los fenómenos ocurridos en la religión de la India, que señalan el comienzo de una nueva época, a la que comúnmente se denomina del hinduismo.

Este período se caracteriza por la democratización del culto, por los nuevos métodos creados para poder influir sobre las masas populares. Pero para ello era necesario, primero, que éstas pudieran participar en el culto, en ceremonias públicas, ritos; hacían falta santuarios, templos, lugares de peregrinación, etc.

De esa época datan los primeros templos de la India; los más antiguos son los budistas (al principio fueron construcciones especiales hechas bajo las tumbas [*chaitya*] o templos subterráneos [*stupa*]. Según estos modelos aparecen los templos brahmánicos, que por sus enormes dimensiones, su concepción fantástica y extravagante, debían impresionar a las masas, hacerles sentir su aplastante fuerza. Se organizaron además solemnes ritos, ceremonias y procesiones. Tanto en el interior de los tem-



Carroza del dios Juggernaut (una de las apariciones de Krishna) utilizada en las solemnes procesiones de la ciudad de Puri (Orissa).

plos como fuera de ellos se erigieron grandes estatuas de los dioses (la antigua religión india no poseía imágenes de éstos). Muchas imágenes acompañaban a las solemnes procesiones durante su marcha por las calles.

Por otra parte, el carácter mismo de la idea de dios adquiere apariencias más democráticas. Pero estas representaciones de los dioses celestiales, no accesibles al pueblo, producían en él poca impresión. Apareció entonces una doctrina particular, los *avatares* (trasformaciones o reencarnaciones): cada divinidad celestial puede tener su avatar terrestre. Muchos de estos avatares se convierten en deidades populares, creadas como imitación deliberada del panteón budista. Los dioses salvadores son terrenos. Uno de los más populares, Krishna, el salvador, es un avatar de Vishnú. Se crea un mito acerca de su nacimiento en la tierra, a imagen del mito budista, para lo cual se utiliza, en parte, el mito cristiano. Se relatan sus hazañas, su indulgencia para con los hombres y su muerte en la tierra. En la India del sur existe también el dios salvador, Rama, guía legendario de los arios en la conquista de Ceilán, héroe del antiguo poema épico indio, Ramayana.

Sectas

El culto a los dioses salvadores trae aparejada la formación de numerosas sectas, rasgo específico de la religión de la India, que se conserva en la actualidad. El número de estas sectas, que se constituyen con suma facilidad, es aún imposible de calcular con exactitud. Están presididas por los maestros sagrados, las llamados *gurús*.

El papel de estos guías religiosos fue muy importante en el hinduismo. En la antigüedad los sacerdotes no hacían más que ofrendar sacrificios, entonaban los himnos y dirigían el ritual, al tiempo que se trasmitían unos a otros los conocimientos de los Vedas; en cuanto a las masas, no mantenían con ellas relación alguna. En este nuevo período se convierten en maestros de las masas, en los guías de su vida religiosa. El culto al gurú pasa a primer plano. Ya no es sólo el intermediario entre el hombre y los dioses; él mismo encarna prácticamente a dios. Cada una de sus palabras es ley sagrada para todos los creyentes. Varias de las sectas son verdaderamente democráticas, no hay en ellas vestigios de la antigua doctrina de los sacerdotes. Los ritos vinculados con el cultivo de la tierra y los oficios ocupan lugar principalísimo.

Se desarrolla el culto a las divinidades protectoras de las diferentes castas, profesiones y territorios. Las castas, cuyo número es muy grande, tienen sus propios dioses salvadores, algunos de ellos tomados del antiguo panteón, otros nuevos. Cada comunidad campesina cuenta también con sus deidades locales.

La herencia de los cultos precarios

En la religión de la India tuvieron destacado papel, sin duda, inclusive en el período brahmánico, los antiguos cultos locales, es decir, los

El dios Vishnú acostado en el anillo que forma la cobra sagrada; de su vientre nace una flor de loto. Sobre él la figura de Brahma, con cuatro caras y cuatro manos.

vinculados con las creencias de la población prearia. Se trata en particular del culto a los animales, la serpiente, el mono, los elefantes, etc. De posible origen totémico, adquieren la forma establecida por el hinduismo. Las divinidades de este período son muchas veces zoomórficas: Hanesha —el dios de la sabiduría— es representado por un elefante; Hanumán, como un mono. Por otra parte, el culto de ciertos animales, por ejemplo la vaca, viene de los arios.

También se rendía culto al agua; se creía en su capacidad purificadora. Esta creencia adquirió gran fuerza en la India. La veneración del río sagrado, el Ganges, cuyas aguas pueden purificar al hombre de cualquier pecado, ocupa el primer lugar; el hindú devoto considera que la mayor bendición es poder morir en sus orillas.

Muchas prácticas del culto son místicas, con agregados eróticos, como los llamados cultos *shakti*, constituidos sobre principios femeninos. Se desarrollan también los cultos secretos de la "mano izquierda". La veneración de Shiva sirve para cultos orgiásticos, fanáticos, a los que se vincula con terribles divinidades del amor y la muerte; la principal de ellas era Kali o Durga (femenina), consorte de Shiva. Los símbolos fálicos desempeñan importante papel en estas sectas: son los *linga* y otros.

La mayoría de estas sectas pueden ser integradas en dos grupos principales, según la divinidad central del panteón hinduista que veneren. Los dos dioses principales son Vishnú y Shiva, de acuerdo con lo cual las sectas se dividen en devotas de cada uno de ellos: vishnuístas y shivaístas. Entre ambas reina armonía. Respecto de Brahma, lo consideran el dios supremo, pero sólo en teoría, ya que no se le rinde culto ni existen templos a él dedicados; tampoco, imágenes suyas.

En la India del sur hay lugares que conservan formas religiosas muy arcaicas; oficialmente se los considera parte del hinduismo, aunque éste tenga allí muy poca influencia.

Especial desarrollo ha adquirido la escuela ascética yoga. Estos ascetas hacen votos fanáticos: llevan una reja de hierro alrededor del cuello, se acuestan con la cabeza cubierta de tierra, se alimentan de escorpiones, caminan con una mano en alto, caminan sobre carbones encendidos, etc.

La doctrina religiosa sobre la reencarnación (trasmigración de las almas), originaria del período brahmánico, conserva aún toda su fuerza. El destino del hombre en su futura encarnación depende, no sólo de su modo de vida y del cumplimiento de las leyes que le impone la casta a que pertenece, sino de los ritos realizados con el ser inhumado. Entre los hindúes se considera ortodoxo el método de cremación; en lo posible, este acto se realiza a orillas del río sagrado, a cuyas aguas se arrojan las cenizas. Hasta el siglo XIX se conservó en la India del norte la costumbre bárbara *(suttee)* de cremar a la viuda en la misma hoguera que a su esposo muerto.

La dispersión religiosa y el surgimiento de tantas sectas es resultado del desmembramiento de la sociedad. También es una manifestación de la diversidad de castas en que se dividía la India, la extrema complejidad de las relaciones entre las clases, la heterogeneidad de la composición nacional y racial de la población.

El dios Shiva con sus atributos: el tridente, la cobra, etc.

Se ha señalado en repetidas oportunidades que al hinduismo no se lo puede llamar con propiedad una religión, que se trata más bien de un conjunto de religiones claramente diferenciadas entre sí. Hay pocos dogmas que sean obligatorios para todos los hinduistas; se limitan al reconocimiento de la autoridad sagrada de los Vedas, a la doctrina del karma y de la trasmigración de las almas, a la creencia en el origen divino de las castas.

Esta diversidad y falta de unidad entre las organizaciones religiosas fue siempre un factor negativo, que impidió, en gran medida —durante toda la historia del país—, la unificación nacional contra los invasores extranjeros. En su época, facilitó la conquista de la India por los musulmanes, y después su sumisión al imperialismo inglés. Por medio del ahondamiento de las disensiones intestinas, la religión hinduista es también hoy un factor esencial que frena el desarrollo de la unidad nacional de la India.

Intentos de reformar el hinduismo

Muchos de los dirigentes del movimiento de liberación indio pensaron en ello, y más de una vez se intentó introducir reformas religiosas de alcance nacional. Esto ocurría ya al promediar el siglo, en parte por influencias del Islam, y más tarde por la del cristianismo, pero no fueron más allá de tentativas de simplificar el panteón y formar con él un sistema religioso. En el siglo XIII se pensó que Vishnú y Shiva serían sólo diferentes formas de encarnar a una divinidad doble: Hari-Hara. Es posible que la idea de la trinidad *(trimurtri)* de los dioses principales, Brahma, Vishnú y Shiva, provenga de la influencia del cristianismo. Se hicieron también algunos ensayos más audaces; las capas progresistas de la sociedad estaban descontentas con ese ritualismo menudo, con la injusticia de la división en castas, con los privilegios de los brahmanes. Kabir, predicador que actuó en el siglo XV, habla de que las castas son innecesarias y lucha contra la superstición, contra la adoración de tal número de dioses y contra la complejidad de los rituales. Logra que los indios se unan para luchar contra los musulmanes venidos de otras tierras, pero el único resultado obtenido es la formación de una nueva secta, la de Kabir-Panthi, que se conserva en la actualidad.

Los sikh

Al finalizar el siglo XV, sobre la base de la lucha nacional contra los conquistadores musulmanes, se forma una secta singular, la de los sikh. Su fundador fue Nanak, un hindú de la casta de los comerciantes, los kshatriyas, fuertemente influida por el predicador Kabir y por la antigua filosofía panteísta del Vedanta. Esta doctrina se propuso como fin principal terminar con la dispersión religiosa y unificar en torno de una misma religión, no sólo a todos los hinduistas, sino también a los musulmanes.

Las teorías de Nanak alcanzaron gran difusión; logró unir a grandes masas del pueblo, las que lucharon durante dos siglos, primero contra

los musulmanes y después contra los ingleses. Sin embargo, los mismos sikh, en vez de tender a la unidad de la religión, constituyeron una secta cerrada de tipo militar y religioso. En el siglo XVII constituían un Estado fuerte, y ya en el siguiente dominaban el Pendjab, donde forman todavía un grupo muy numeroso, dominante (en total hay en la India cerca de 5.700.000 sikh, según datos de 1941). Rinden culto incondicional a su jefe, el discípulo de Nanak, representado por el mismo gurú sagrado de los hinduistas. El libro sagrado de los sikh es el *Adi-granth*.

Sus comunidades son muy unidas; se conserva la costumbre del pago obligatorio de determinado porcentaje de los ingresos en favor de la comunidad, que sirve para ayudar a los cofrades que menos poseen. Más aferrados a las tradiciones que los hinduistas, los sikh siguen conservando la forma de vestir, no se cortan el cabello ni la barba, y llevan siempre consigo un bracelete de hierro que los identifica como miembros de la secta.

Movimientos reformadores de los siglos XVIII y XIX

Estos movimientos adquirieron más fuerza en los siglos XVIII y XIX, al cobrar auge la lucha contra la invasión inglesa y francesa; además, las guerras intestinas agudizaron las propias contradicciones. Esto se manifestó sobre todo en Bengala, donde actuó el sabio y predicador Chaitanya, creador de una nueva secta vishnuísta, en la que el ritualismo formal pasaba a segundo plano y se consideraba primordiales la fe y el sentimiento. Su continuador, Ram Mohan Ray, gran erudito de amplia visión, educador, trató de modernizar la religión hinduista en el espíritu del monoteísmo. También en ello tuvieron cierta influencia las ideas del cristianismo. Fundó un nuevo movimiento, Brahmo-Samaj, cuyo objetivo era atenuar las discordias entre las castas. En la segunda mitad del siglo XIX se forma, en la parte norte y noroeste de la India, el movimiento Aria Samaj, que predicó "la vuelta a los Vedas"; sus partidarios —que procedían en lo fundamental de la burguesía del Pendjab y de las Provincias Unidas— deseaban restablecer la pureza anterior del culto, su sencillez; lucharon contra sus formas más groseras y, en particular, contra las religiones extrañas, el islamismo y el cristianismo.

Otros predicadores, por el contrario, trataron de que el hinduismo se asemejase a estas creencias. El más conocido de entre ellos es Shri Ramacrishna Paramahansa (segunda mitad del siglo XIX), quien intentó crear una religión panteísta purificada, basada en el Vedanta. Sus discípulos —que lo santificaron— fundaron una misión especial de carácter religioso y civilizador, que se extendió por toda la India.

Situación actual del hinduismo

Pese a los numerosos intentos de unificación, el panorama que ofrece la vida religiosa india es hoy todavía un mosaico, reflejo de su heterogénea composición nacional y de clase. Conviven en ella las formas

más sutiles de sistemas religioso-filosóficos metafísicos como el Vedanta y otros, que conservan todavía gran autoridad entre los brahmanes; están también muy difundidos los cultos populares a Shiva, Vishnú y Krishna, y los ritos orgiásticos más groseros.

Las tribus dravídicas y kolares (múndicas) —que sufrieron en mayor o menor medida la influencia del panteón hinduista— profesan todavía cultos independientes.

El hinduismo, que manifestó siempre gran amplitud respecto de las creencias ajenas, demostró, por otra parte, ser capaz de asimilar los cultos de tribus o nacionalidades extranjeros, de incluirlos en su abigarrado sistema. Los brahmanes encontraron rápidamente lugar en él para cualquiera de las religiones dravídicas o de otros pueblos o tribus; sólo necesitaban para ello declarar que el objeto de culto en dicho grupo —en algunos casos algún animal— era un avatar de Vishnú o Shiva.

Sin embargo, el proselitismo individual, es decir, la profesión aislada del hinduismo, está prescripto por la doctrina de las castas: para poder pertenecer al hinduismo es preciso ser miembro —por nacimiento— de alguna casta. Esto vincula dicha religión, con fuertes lazos, a dicho régimen, y es lo que le impide romper ese marco y lograr universalidad. Sólo pudo hacerlo otra religión —surgida dentro de la India misma—, el budismo.

No obstante, el hinduismo no ha perdido el predicamento de que gozaba en la vida espiritual de otros pueblos. Resulta en especial interesante la influencia alcanzada por la religión y la filosofía religiosa india, en nuestra época, entre algunas capas de la intelectualidad europea y norteamericana. Tiene todavía gran atractivo, por ejemplo, la doctrina yoga (las obras de Ramacharaka y otros).

Difícilmente otro pueblo haya sufrido, como la India, el yugo de la religión. El hindú se encuentra atado de pies y manos por las prescripciones y prohibiciones que ella le impone. Toda la vida espiritual se encontraba no hace mucho determinada por la ideología religiosa. El gobierno de la república y el partido dirigente, Congreso Nacional, continúan apoyando a la religión por todos los medios, aunque tratan al mismo tiempo de modernizarla, de liberarla de las costumbres y creencias más atrasadas, de los vínculos que la unen al sistema de castas (la discriminación de castas está prohibida por la ley, aunque en la vida cotidiana se conserva). Por otra parte, se realizan esfuerzos para adecuar las creencias religiosas a la vida económica y política actual; por ejemplo, la popular diosa de la fertilidad y la belleza, Lakshmi, es considerada, además, protectora de la industria, del desarrollo industrial del país; la diosa Sarasvati, patrona de la ilustración, las ciencias y el arte.

No sólo los campesinos, sino también los obreros e intelectuales permanecen fieles a la religión que profesan. Todo representante de la casta de los brahmanes se siente obligado a que un educador gurú versado en la materia, se haga cargo —en forma individual— de la educación religiosa de su hijo. La observancia, hasta en sus más pequeños detalles, de los diferentes ritos y de las prohibiciones más inauditas; la preocupación constante por la pureza del ritual, por la purificación y la ofrenda de sacri-

ficios, insume enorme cantidad de tiempo y fuerzas a un hinduista creyente. Impedidos también de matar, ni siquiera a los insectos dañinos, las aves de rapiña, las serpientes venenosas, todos éstos provocan graves pérdidas, en perjuicio del bienestar de la población. Ello sirve también para fomentar el fanatismo religioso, que llega a veces hasta la crueldad.

De todos modos, el perjuicio que causa al pueblo la religión hinduista, se manifiesta con características más graves en el hecho de que es instrumento de consagración y fortalecimiento del régimen de castas. Los que más sufren por esta situación son siempre los de "abajo", los "intocables", la casta más sojuzgada de la India. En la actualidad está compuesta por alrededor de 60.000.000 de hombres, es decir, la sexta parte de la población; sus representantes se encuentran privados de los derechos humanos elementales: de la libertad de elegir ocupación, de utilizar el agua de los pozos o fuentes comunes, de los medios de trasporte, etc. Por el sólo contacto con alguno de ellos, el hinduista de la costa superior queda "profanado". Los intocables se ven sometidos a una serie de otras limitaciones y prohibiciones humillantes. El hinduismo considera este orden de cosas, bárbaro y ofensivo para la dignidad humana, como algo establecido por la autoridad divina.

Capítulo XVI

LA RELIGION DEL ANTIGUO EGIPTO

La historia de las religiones del Oriente clásico es relativamente conocida por las innumerables fuentes escritas y arqueológicas de que se dispone; muchas de ellas han sido estudiadas ya.

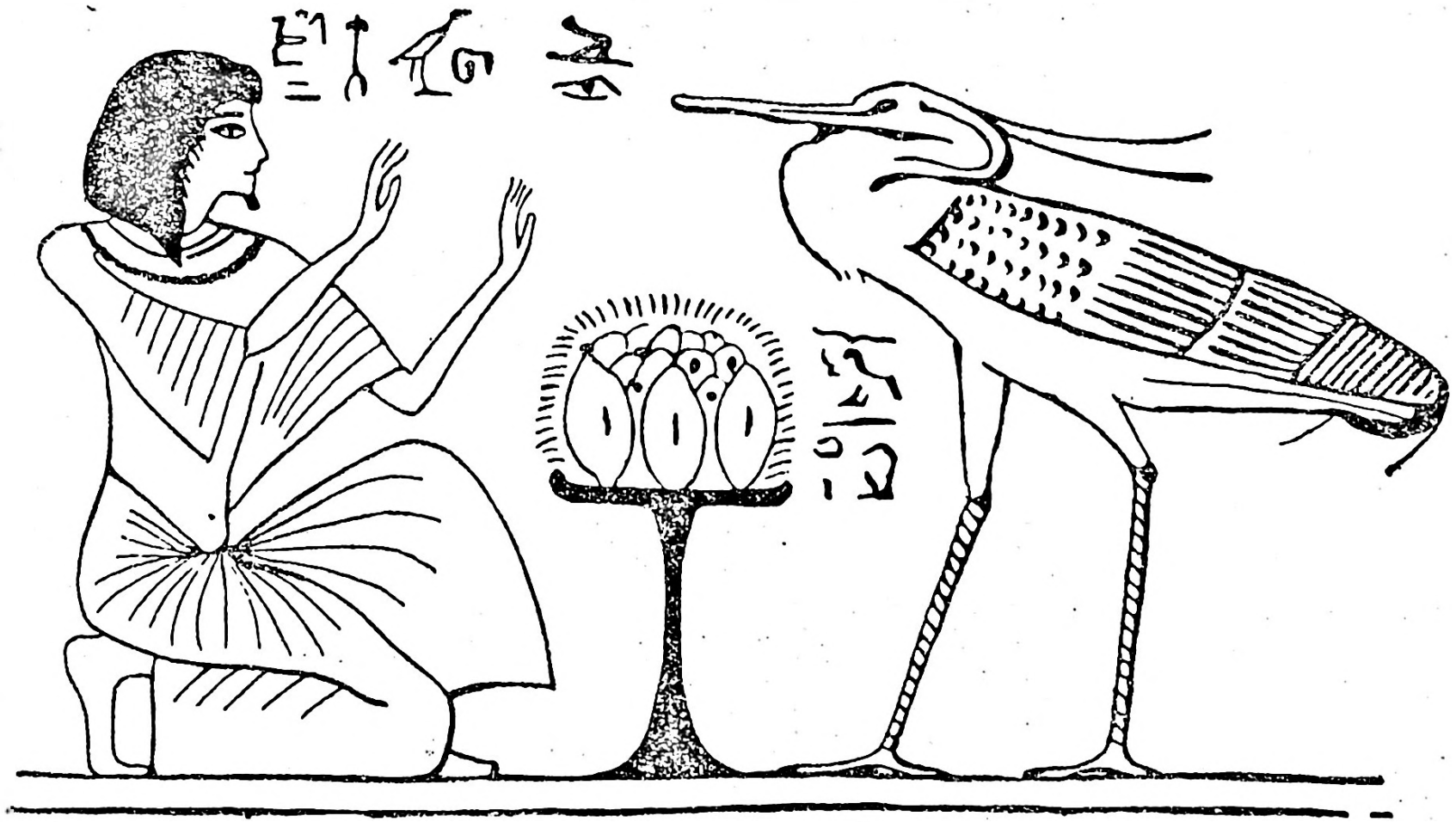
Aun cuando los pueblos del antiguo Oriente, en especial de Egipto y de la Mesopotamia, debido a determinadas condiciones favorables precedieron a otros pueblos en el desarrollo de las clases y en la creación de grandes civilizaciones (sus monumentos más antiguos se remontan al cuarto milenio anterior a nuestra era), el régimen social y económico allí establecido —esclavista poco desarrollado, con una comunidad agrícola de sólido arraigo—, resultó de carácter conservador y casi estático. Esto explica la rutina, el mantenimiento —casi sin modificaciones— del régimen político de los antiguos Estados orientales con su despotismo "asiático", la exaltación del poder real. Todas estas circunstancias dejaron un sello particular en las religiones del antiguo Oriente, las cuales conservaron rasgos profundamente arcaicos, aunque unidos, sin embargo, con formas complejas, producto de las condiciones políticas y sociales imperantes.

Este entrelazamiento de las formas primarias con las complejas se da en especial en la religión del antiguo Egipto.

Antiguos cultos locales; huellas de totemismo

La mayoría de los investigadores considera que las antiguas formas que tomó la religión en Egipto —según lo que permiten deducir los monumentos históricos— eran las del culto de las divinidades protectoras locales de los nomos. Estos últimos son sin duda vestigios de las antiguas tribus que, al finalizar el cuarto milenio a. n. e., se unieron en un reinado. De todos modos, el culto de estas divinidades de los nomos tuvo gran arraigo, y se conservó hasta el último período histórico del antiguo Egipto, ya confundido con la adoración de los dioses nacionales.

Los cultos de los nomos conservaron sus características arcaicas. Cada uno de ellos contaba con su animal sagrado, vinculado de un modo u otro con el dios local, el que, a su vez, era representado con frecuencia por dicho animal o bajo una forma combinada zoantropomórfica. Así en el nomo más meridional, Elefantina, se veneraba al carnero; en Dendera, a la va-



Veneración del fénix sagrado.

ca; en Siut, al chacal; en Hermópolis, al ibis y al mono; en el oasis de Fayum, al cocodrilo; en Bubastis al gato. La protectora de Nejen, lugar donde comenzó en la antigüedad la unificación del sur de Egipto, era la diosa-buitre; en tanto que en una población aledaña, Nejeb, se adoraba al lirio acuático. En el centro unificador más antiguo del norte, Buto, se rendía culto a la serpiente sagrada, mientras que en la comunidad colindante, a Pe, la abeja.[1] Los jeroglíficos que representan a estos últimos cuatro objetos de adoración fueron más tarde símbolo del Egipto unido.

Es evidente que estamos ante supervivencias de antiguo totemismo. Es verdad que muchos estudiosos se muestran escépticos a este respecto [2], pues el culto de los animales tuvo en esta región carácter local y no clánico. La etnografía de África nos proporciona también ejemplos elocuentes de la trasformación del totemismo clánico clásico en la veneración territorial de animales; ejemplo de ello son las tribus de Nigeria [3].

Casi sin excepciones, los investigadores estiman que en el culto de los dioses protectores locales se produjo un proceso de antropoformismo de los animales sagrados.

De todos modos, por lo que se refiere a muchos de los dioses, no puede quedar sobre ello duda alguna. De allí que el gato se convirtiera en la diosa Bastet, a la que se representa con la cabeza de este animal, y el halcón en el dios Horus La representación de Thot con cabeza de ibis, de Anubis con cabeza de perro, de Sebek con la de un cocodrilo, de la diosa Seklumet con la de una leona, de Hator con la de una vaca, etc., son pruebas evidentes de que estas representaciones zoantropomórficas provienen de los animales sagrados.

Es de señalar el hecho de que entre las divinidades protectoras locales haya tal número de representaciones femeninas: Nakhbet, Hator, Neith, Seklumet, Neftus, etc., lo que sería una demostración de que entre los antiguos agipcios el matriarcado conservaba todavía fuerte arraigo.

Las divinidades de los nomos fueron sin duda tribales, lo que permite suponer que cada comunidad que pasaba a integrar el nomo rendía culto a sus propios protectores (como es conocido respecto de varios pueblos que se dedicaron al cultivo de la tierra en África occidental). Pero no nos han llegado indicios de cuáles fueron estos cultos locales.

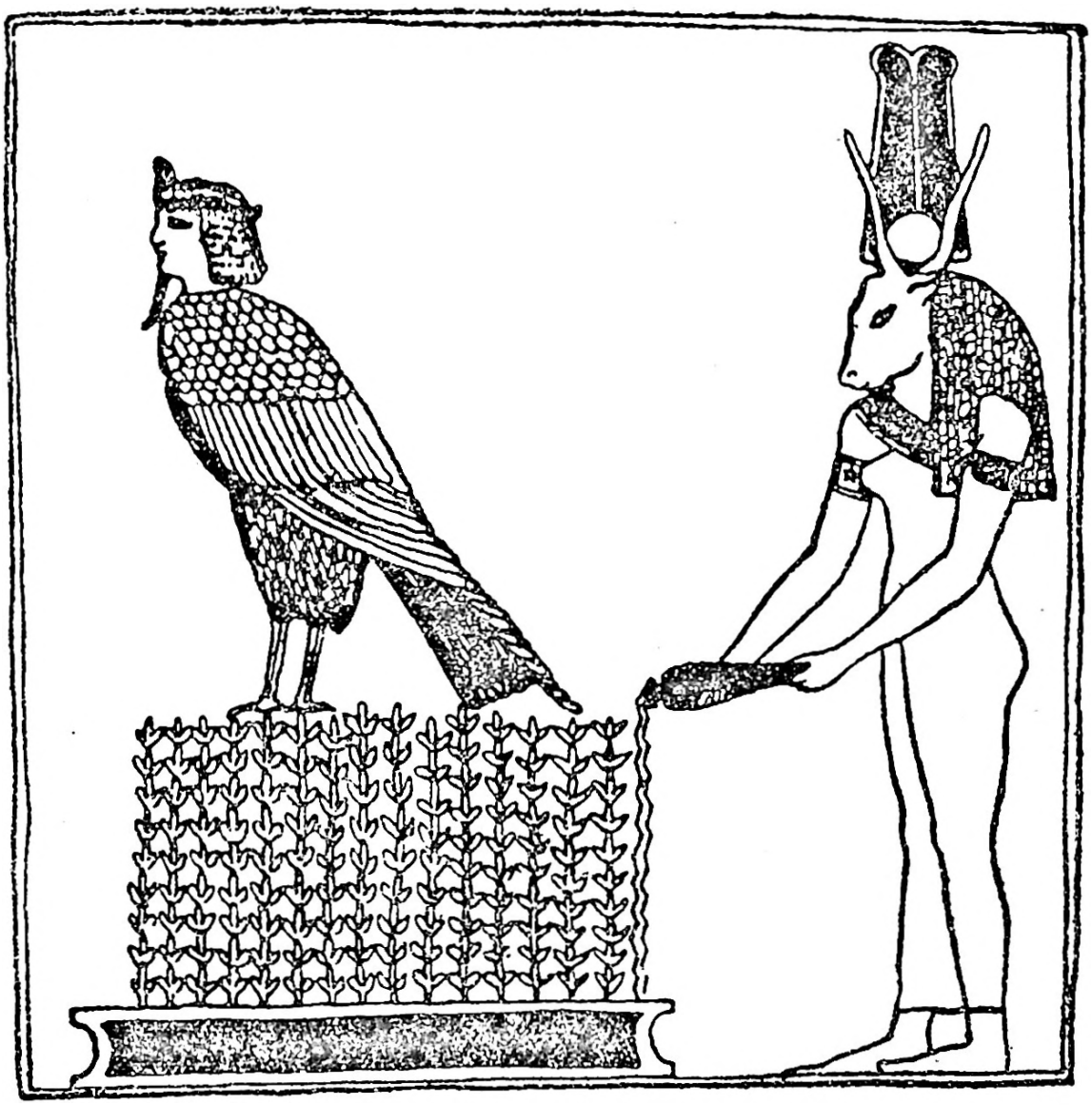
La unión del país: los dioses comunes a todo Egipto

Es posible que el comienzo del culto de los dioses comunes se remonte a la época anterior a la unificación del país; permite suponerlo el hecho de que ya en la época predinástica se manifestasen determinados indicios

[1] I. Breastedt, *Historia de Egipto*, t. I, Moscú, 1915, pág. 35.

[2] H. O. Lange, "Egipto", del libro de Chantepie de la Saussaye *Historia ilustrada de la religión*, t. I, pág. 117.

[3] Algunos autores prefieren hablar del fetichismo del culto egipcio de los animales (B. Turáiev, *Historia del antiguo Oriente*, t. I, 1936, pág. 177; I. Frantsov, *El fetichismo y el origen de la religión*, 1940, págs. 37-40 y sig.; Chantepie de la Saussaye,



Isis, con cabeza de vaca, haciendo una libación. El alma de Osiris (un buitre con cabeza humana) se levanta de un lago cubierto de vegetación.

de ello. Sin embargo, las divinidades que en la época de los faraones fueron veneradas en todo el país, se consideran generalmente reconocidas sólo en el plano histórico. Cuando alguno de los nomos se convertía en centro unificador, su dios protector pasaba también a ser objeto de culto general. La concentración de éste fue, a la vez, expresión e instrumento de la centralización del poder de Estado.

El más antiguo de los dioses comunes fue el halcón Horus, al que se adoró en un comienzo en Hieracónpolis y en Edfú. Los reyes "veneradores de Horus", originarios de esa región, fueron los primeros unificadores de Egipto (I y II dinastías; fines del cuarto milenio a. n. e.); fueron quienes convirtieron su divinidad tribal en el dios del sol, común a todo el país.[4] Cuando la capital del reino se trasladó a Menfis (III dinastía; cerca de 3.000 años a. n. e.), Ptah (dios local) se trasformó en la divinidad suprema, reconocida oficialmente; de ello nos habla el *Tratado teológico de Menfis*.[5]

La ascensión al poder de la V dinastía (alrededor de 2.700 años a. n. e.), vinculada con la ciudad de On (Heliópolis), trajo aparejada la difusión del culto al dios local Atum (Ra), que se convirtió en la deidad suprema egipcia.[6] Con el establecimiento de Tebas como nuevo centro de unidad del país, en la época de la XI y XII dinastías (alrededor de los años 1.000 a 1.800 a. n. e.), aparece un diocesillo local, hasta entonces poco conocido, Amón, que pasa a presidir el panteón panegipcio, a ocupar un lugar similar al del anterior dios supremo, Ra (Amón-Ra).[7] En la época de la XXVI dinastía de Sais (siglo VII *a. n.* e.), ocupa lugar destacado en el culto la diosa local Neith (de posible origen líbico) [8].

Mas no todos los dioses protectores del centro político del país, o los que tenían la suerte de encabezar el panteón, eran los únicos que se convertían en objeto de adoración general. Al unificarse el país, también el culto de otras divinidades locales rebasó los límites de la idolatría primitiva. Como ocurría en otros países, estos dioses tenían una misión específica, eran los protectores de algún tipo de actividad humana, de alguna profesión. Así, el dios de Hermópolis, Thot (ibis) se convirtió en el patrono de los escribas y los sabios; Anubis (dios de Siut), en la personificación del mundo extraterreno, y Seklumet de Letópolis, en la diosa de la guerra; el dios Min (de Koptos), en el protector de los extranjeros, etc. Muchas deidades estaban vinculadas con los fenómenos cósmicos, aunque es posible que se les hubieran asignado tales características cuando eran sólo protectores locales. La mayoría de ellas estaban relacionadas de una manera u

t. I, pág. 116). Pero este punto de vista, que viene de de Brosse (1760), está basado en la utilización no muy exacta, demasiado amplia del término "fetichismo"; en otras palabras, que el uso ha impuesto a este vocablo el sentido de culto de objetos aislados y, además, con frecuencia, de cosas inanimadas.

[4] Breastedt, t. I, pág. 48.

[5] B. Turáiev, *Literatura egipcia*, Moscú, 1920, pág. 40.

[6] Breastedt, t. I, págs. 129-132.

[7] Idem, ibídem, pág. 180; B. Turáiev, *Historia del antiguo Oriente*, t. I, pág. 229.

[8] B. Turáiev, t. I, pág. 103.

otra con el sol: Atum-Ra de Heliópolis, Horus de Hieracónpolis, Osiris de Busiris; Amón de Tebas, Anhouri de Abidos, Sebek de Fayum, Montu de Hermonthis. Con la luna están vinculados Thot, Isis, Jonsu. Con el cielo, Hator y Nut, y con la tierra, Min y Geb. Sin embargo, algunos de éstos, como por ejemplo, Nut y Geb, nada tenían en común con los cultos locales.

La creación de un panteón común para todo Egipto dio como resultado el establecimiento de lazos de tipo teológico y mitológico entre las diferentes divinidades. Así aparecieron las conocidas tríadas y enéadas en los distintos lugares. En Tebas: Amón, Mut y Jonsu; en Menfis, Ptah, su esposa Seklumet y su hijo Nefertum. De las enéadas (nueve dioses), la de Heliópolis era la más difundida; constaba de cuatro pares de dioses encabezados por Ra: Ra, Shu y Tefnut, Geb y Nut, Osiris e Isis, Set y Nefthys. La formación de todos estos grupos obedece, en parte, a la fusión que se produjo entre los cultos locales, y en parte, a especulaciones teóricas de los sacerdotes.

Por otra parte, al asemejarse entre sí los distintos dioses, se pasó en seguida a identificarlos. Los sacerdotes lo hicieron, por ejemplo, con Atum y Ra, y más tarde, en la época del Imperio Medio, identificaron también a Ra, pero esta vez con el Amón de Tebas y con el cocodrilo Sebek; a Osiris se lo identificó con Kenti-Amenti y a la diosa Hator, con Tefnut [9].

De este modo se formó el panteón egipcio. Es posible que también la veneración de los animales sagrados en todo Egipto fuese una consecuencia del mismo proceso: los animales sagrados locales, los antiguos totems se convertían en objeto de adoración colectiva.

De ahí que en la época histórica todo el país considerase sagrados al gato, el buitre, el ibis y el cocodrilo. Además de éstos, existían algunos animales que eran objeto de especial veneración: el conocido buey Apis del dios Ra, en Menfis, y el carnero de Osiris, en Mendes, así como otros animales, a los que se relacionaba con los dioses más importantes. Es perfectamente aceptable la atribución de origen totémico al culto generalizado de estos animales. Sin embargo, algunos estudiosos [10] refieren la formación de la verdadera idolatría de los animales al último período de la historia egipcia.

Cultos agrarios

Una de las capas más antiguas de la compleja religión egipcia son las creencias populares sobre la agricultura y los ritos que se le dedicaban; son relativamente poco conocidos, ya que las fuentes escritas se refieren —como es obvio— a la religión oficial y no a la del pueblo. Sin embargo son visibles las huellas de la influencia popular en las imágenes de algunos dioses pertenecientes al culto oficial. No queda duda de que al comienzo las divinidades de la fertilidad del suelo fueron Min (de Koptos); Amón,

[9] Breastedt, ob. cit., t. I, págs. 179-180; M. Mathieu, *Los antiguos mitos egipcios*, Moscú-Leningrado, 1956, págs. 45-51.

[10] Breastedt, t. I, pág. 63.

de Tebas; Jnum, de Elefantina; la diosa del Delta, Isis, etc. Sin embargo, se puede afirmar que Osiris fue la figura central en la religión popular relacionada con la agricultura.

La imagen de Osiris es muy complicada, y no es fácil llegar a interpretarla. Dios protector local en sus comienzos, en Busiris (Delta)[11], tiene, al mismo tiempo, relación con el culto de la fertilidad. Se la representaba siempre con atributos vegetales: con una flor de loto, en un viñedo, etc.

Es muy interesante la representación de Osiris encontrada durante unas excavaciones: se trata de una silueta humana formada con granos de cereal sembrados en una capa de tierra esparcida sobre un armazón de madera; al brotar el cereal, queda formada una efigie viviente del dios.[12] En un dibujo típico las espigas del trigo salen del cuerpo yacente del dios, al que un sacerdote riega con una vasija.[13] Todos los años la población celebraba la muerte y resurrección de Osiris. Según una inscripción, estos festejos (que se organizaban de acuerdo con el calendario lunar, por lo que tenían lugar en diferentes fechas cada año) duraban 18 días; consistían en la labranza y siembra rituales, así como en otras ceremonias que se realizaban con la figura de Osiris hecha de tierra y cereal. En estos ritos, el dios es la personificación directa del trigo. Existía también un mito sobre su muerte y resurrección (que nos ha llegado sólo en parte). Osiris, rey de Egipto, es asesinado alevosamente por su hermano, el dios Set (seth); el cuerpo de Osiris es despedazado y dispersado por todo el país; su hermana y esposa, la diosa Isis, tras prolongada búsqueda encuentra los restos del cuerpo, y de él hace nacer su propio hijo, el dios Horus, que vence a Set y resucita a su padre.

Este mito es en verdad sólo un relato que representa la siembra y el proceso de crecimiento del grano de trigo. Se trata de un mito típico al que se rinde culto, y que expresa el contenido del rito. Los egipcios, por lo menos en la época posterior, tenían plena claridad sobre ello; así lo evidencia Plutarco en su tratado *Sobre Isis y Osiris*: "Afirman que Osiris es enterrado cuando se hunde la simiente en la tierra; que vuelve a la vida, que regresa cuando aparecen los primeros brotes". El autor de esas palabras considera absurda la explicación que se daba del mito, pero sin embargo trasmite con absoluta exactitud tanto su sentido, como el carácter de la imagen que personifica el grano de trigo. El culto popular de esta divinidad es una variante más del antiguo culto dedicado a la agricultura, que alcanzó gran difusión, y que nos habla de la muerte y resurrección del espíritu de las plantas.

El culto de Osiris, la propia representación de éste, está íntimamente vinculado con Isis, deidad local también en su origen, y que se convierte luego en la diosa de la fertilidad más popular de Egipto. En la época helénico-romana su culto se extendió un tiempo por todo el Mediterráneo, rivalizando con el cristianismo.

[11] Idem, pág. 62; B. Turáiev, ob. cit., t. I, pág. 182.
[12] Mathieu, págs. 54-56.
[13] Idem, pág. 57.

El faraón protegido por la vaca celestial.

En tanto que Osiris e Isis eran las figuras centrales de la religión que profesaba el pueblo, por lo que se refiere al culto oficial, a partir de la V dinastía la imagen principal es la del dios del sol: Ra en un comienzo y Amón de Tebas después, personaje, este último, similar al primero. La adoración del astro desempeñaba el papel fundamental en el culto oficial. A partir de esta época comienzan a construirse los templos dedicados al dios del sol, con los obeliscos simbólicos característicos. Los sacerdotes se esforzaron por vincular entre sí, por distintos medios, a Horus, Anhouri, Sebek, Montu, al mismo Osiris y a otros.

Divinización del rey

En ningún otro aspecto se manifestó con tanta claridad el papel explotador y de clase de la religión egipcia como en la divinización del faraón, supremo representante del poder de Estado. Ya desde los tiempos de los monarcas que unificaron el país —que se llamaban a sí mismos veneradores de Horus— los reyes se colocaban bajo la supuesta protección de dicha divinidad, e inclusive tomaban su nombre. A partir de la V dinastía el faraón es considerado hijo de Ra, dios del sol. Esta creencia, que hace del rey una divinidad viviente, existió durante toda la historia política de Egipto, desde sus mismos comienzos hasta la victoria del cristianismo. Él era quien cumplía personalmente los ritos de mayor significación: era el fundador de los templos y el único —por lo menos teóricamente— autorizado para penetrar en el santuario del dios y ofrecerle sacrificios; los sacerdotes actuaban —podría decirse— sólo en nombre del faraón.[14] Toda la vida de palacio estaba impregnada del ceremonial sagrado: en presencia del faraón todos se arrojaban a sus pies y besaban el suelo; estaba prohibido pronunciar su nombre; él era el único que podía emplear los atributos religiosos. Todo ello, reflejo de la creencia en el origen divino del poder real, era al mismo tiempo un factor que servía para fortalecer y acentuar esa fe; en manos de las clases dominantes fue un poderoso instrumento para sofocar la protesta de las masas populares sojuzgadas.

Culto funerario

El mismo contenido de clase tuvo el desarrollo característico, que podría llamarse hipertrofiado, del culto de los muertos.

Los sepulcros de la época predinástica (es decir, anterior a la división de la sociedad en clases) nada tienen de destacable respecto de los monumentos análogos levantados con el mismo motivo en los demás países; se enterraba a los muertos en pequeños pozos ovales, los cuerpos contraídos, apoyados sobre un costado, con una reducida reserva de utensilios en cada

[14] B. Turáiev, t. I, págs. 196-198.

tumba; a veces se les seccionaba el cuerpo en varias partes.[15] Pero con el advenimiento de las primeras dinastías se modificó en forma importante el ritual, y en primer lugar respecto de los reyes. Los sepulcros son cada vez más amplios y complejos, se elevan sobre el nivel del suelo y toman la forma de *mastabas* de piedra (pequeñas pirámides truncadas); a partir de la III dinastía tienen la forma de enormes pirámides. Es cuando el cuerpo de los reyes se somete a un proceso de embalsamamiento para convertirlo en momia. Más tarde se momifican también los cuerpos de los allegados al faraón, los dignatarios, y luego los de los representantes de las capas medias. Esta complicada técnica, que continuó perfeccionándose, tenía como fin evitar la descomposición de los cadáveres, conservarlos durante mayor tiempo posible. La medida en que lograron hacerlo los sacerdotes de Egipto —que era quienes ejercían este arte— nos la revela el hecho de que multitud de momias, por lo menos las que se refieren al Nuevo Imperio (a partir del siglo XVI a. n. e.), se hallan en perfecto estado de conservación.

Los reyes del Antiguo Imperio eran depositados en pirámides construidas al efecto; éstas alcanzaron las mayores dimensiones durante la IV dinastía. Las momias de las personalidades destacadas reposaban por lo general en mastabas. Durante el Imperio Medio (dinastías XI y XII) las pirámides que guardaban los restos reales eran mucho más modestas en cuanto a sus dimensiones; por último, dejaron de construirse y fueron remplazadas por templos funerarios excavados en la roca, los sepulcros. La gente de los sectores medios enterraba a sus muertos —por lo menos durante el Nuevo Imperio— en tumbas colectivas; los pobres recibían sepultura en la arena.

Sea cual fuere el origen de la momificación de los cadáveres (hay diversas suposiciones, y es posible que al principio nada tuviera que ver en ello la religión), no hay duda de que en el Egipto de los faraones, tanto esta técnica tan desarrollada, como en general el complejo ritual de las ceremonias de inhumación, estaban íntimamente vinculados con la religión y la magia, ya muy desarrolladas, en particular con la idea de que el alma humana tiene algún destino después de la muerte. De todos modos, es raro encontrar otros pueblos en los que esté desarrollado en tal medida este rito y todas las ideas que tengan relación con el mundo extraterreno.

Según las creencias imperantes en aquella época en Egipto, al morir un hombre deja de existir solamente su cuerpo, en tanto que otras partes de él continúan con vida: el nombre *(ren)* y el alma *(ba)*, la cual, bajo la forma de un pájaro, sale del cuerpo y levanta vuelo hacia el cielo; existe, por fin, un doble misterioso del fallecido *(ka)* que ocupa el lugar fundametal en toda esta complicada creencia. Ka es un alma peculiar, una representación invisible del muerto, cuyo destino extraterreno está misteriosamente vinculado con el del propio cuerpo. Ka no es inmortal, puede morir de hambre y sed, si cuando se inhuman los restos del difunto

[15] B. Turáiev, pág. 84.

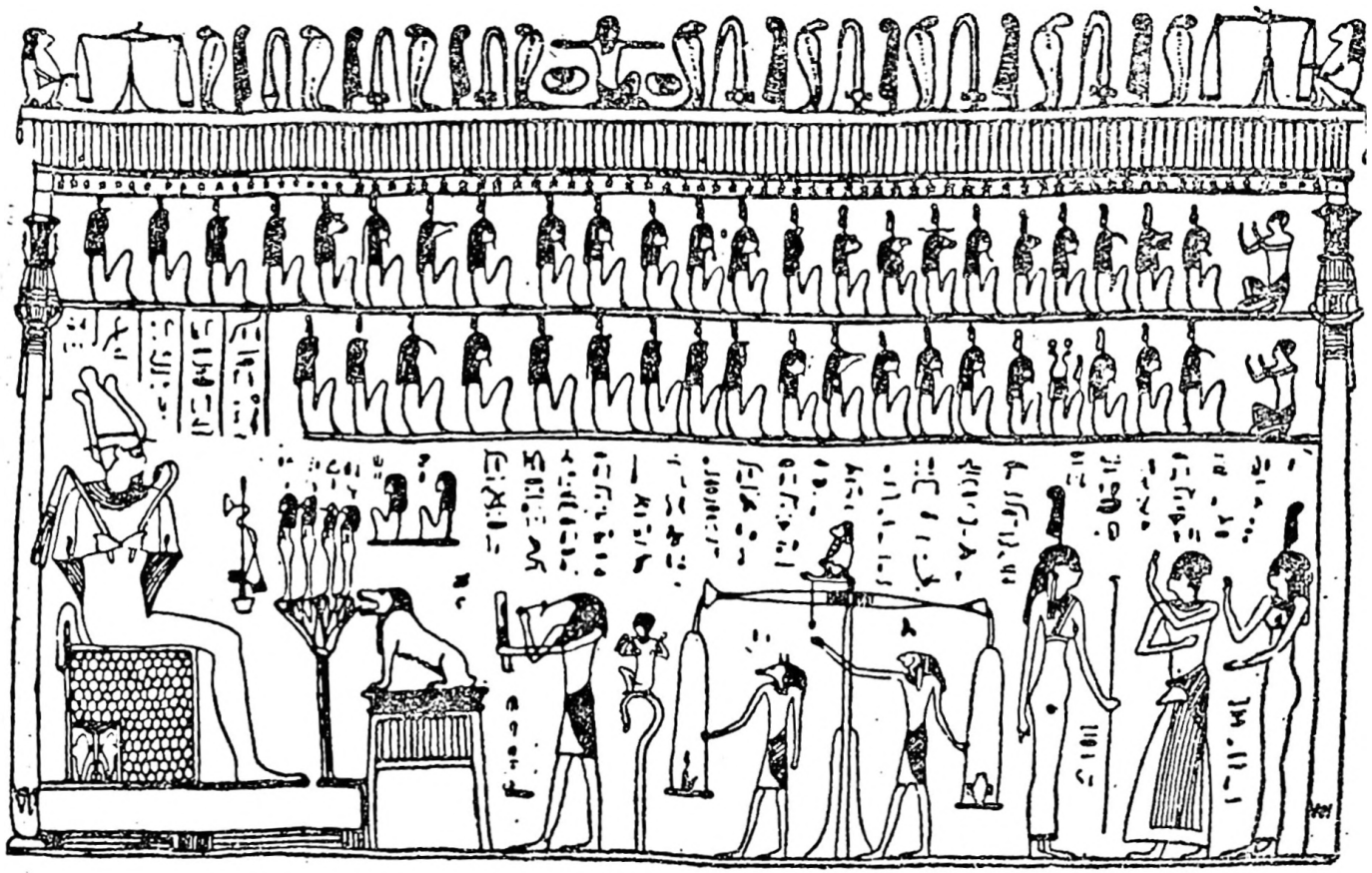
no se proporciona a éste todo lo necesario; puede, además, ser devorado por los monstruos extraterrenos si no se lo defiende por medio de las fórmulas mágicas. En casos afortunados, cuando la momia, o por lo menos la estatua del muerto se conservan, puede ocurrir que ka lo sobreviva mucho tiempo.

Entre los egipcios existieron en diferentes épocas ideas muy distintas en cuanto a la suerte postrera de ka; los sacerdotes trataron en vano unirlas en un sistema único. Durante el Antiguo Imperio se creía que el muerto o su ka caía en el "campo de los juncos", lugar ubicado en alguna parte hacia occidente, y que allí proseguía su vida tal como en este mundo: los nobles y ricos gozaban de todos los bienes terrenales, del placer de los umbríos jardines, y rodeados de su séquito y servidores, se dedicaban a su caza preferida. En los sepulcros de la aristocracia de tiempos de la V y VI dinastías hay escenas de la regalada vida que llevaba la aristocracia. Estamos ante la antigua idea tradicional, muy difundida entre los pueblos atrasados, acerca de que la vida después de la muerte es una simple continuación de la terrenal; pero de una idea ya más compleja, producto de las relaciones de clase: el que dispone de todos los bienes en este mundo gozará también de ellos en el más allá. Para asegurar esa vida dichosa se recurría a medios mágicos: en las paredes de los sepulcros se representaban escenas de la vida deseada, se hacían ofrendas funerarias y se utilizaban fórmulas de hechicería. Estas últimas presentan huellas de bárbaras costumbres caníbales. "*U* devora a la gente, vive de los dioses, dice, por ejemplo, un texto. Prepara con ellos un manjar en sus ollas de la tarde [...] Sus poderosos se sientan a su mesa diurna, sus intermedios, a la que tiende por la tarde, y los menores, a su mesa nocturna [...] Se apodera del corazón de los dioses; es rojo; devora lo verde [...]".[16]

Ya en la antigüedad los egipcios tenían ideas sobre divinidades particulares, las protectoras de los muertos. De ellas se conocen varias, que se adoraban en diferentes lugares: Anubis, en Siut; Sokaris, en Menfis; Kenti-Amenti, en Abidos, etc. Mas en el período del Antiguo Imperio dos divinidades pasan a primer lugar; a partir de entonces el culto de los muertos está vinculado con ellas: el dios del sol, Ra, y el de la vegetación —que muere y resucita—, Osiris.

Heliópolis, centro del culto de Ra, fue también el lugar desde donde se difundió la idea solar sobre el reinado de los muertos. Según ella, el alma de los difuntos tiende a caer en la barca solar de Ra, con quien recorre el día entero el cielo. El punto de partida de esta creencia sobre el vínculo del alma de los muertos con el sol responde a la idea de que el país de aquéllos está en Occidente: el astro, en su ocaso, ilumina a ese país (de ahí proviene la conocida teoría de Frobenius sobre el "período solar" en la historia de la religión, cuando nace la idea de que el sol tiene vinculación con los muertos y de que el país de las almas está ubicado en occidente).[17] Los egipcios tenían una noción muy confusa sobre el miste-

[16] B. Turáiev, t. I, págs. 190-191.
[17] I. Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlín, 1904, S. 16 u. a.



Osiris juzga el alma de la gente. El dios aparece sentado en el trono, rodeado de sus atributos reales. A su derecha se encuentra el alma que debe ser juzgada, la que es conducida por dos diosas. Horus y Anubis pesan en una balanza los actos del muerto (en uno de los platillos aparece el corazón de éste, en el otro, la diosa de la Verdad). El escriba Thot anota. Un alma condenada es devorada por el monstruo que figura sentado, en una tarima, frente a Osiris. En la parte superior, aparecen los dioses de los 42 nomos que forman el jurado.

rioso país de las sombras, *duat*, donde reside el sol por la noche y donde moran las almas de los difuntos.[18]

Pero en este culto que rendían los egipcios a sus muertos tuvieron una importancia mucho más considerable los elementos que lo vinculaban con la imagen de Osiris. Del origen y evolución de esta imagen hemos hablado ya. En un comienzo no tuvo relación alguna con el ritual funerario ni con las creencias respectivas.[19] Sin embargo, ya en los textos de las pirámides (V dinastía) se menciona su nombre en las fórmulas relativas al culto.[20] Posteriormente Osiris se convertirá en el soberano del mundo extraterreno y en el juez de las almas de los muertos. La idea de la muerte y resurrección del dios es el eslabón que une su culto con la creencia en una vida en el más allá.

Según el mito Osiris es el primer muerto; de ahí que comenzara a representársele como el amo de los difuntos; su resurrección anual permitía abrigar la esperanza de que con su ayuda el alma podría salvarse de la desaparición definitiva. Se pedía a Osiris que velara por el difunto; mas, se intentaba la identificación mágica del muerto con el dios. Al principio sólo el rey gozaba de esta prerrogativa: en los textos de las pirámides el soberano fallecido recibía el nombre de Osiris. Más tarde el nombre comenzó a asignarse a otros, a la nobleza, y por fin, a los hombres de origen corriente. "Osiris mengano", se suele llamar al difunto en los textos funerarios. Esta identificación tiene un contenido simple: se trata de engañar con fórmulas mágicas a las fuerzas hostiles, haciendo pasar al muerto por el poderoso dios. Sobre todo durante el Imperio Medio, Osiris se convierte en la figura principal de este culto. Abidos es el segundo sitio, después de Busiris, donde se concentró la veneración que se le rendía: se comenzó por adorar el "sepulcro de Osiris" (en realidad se trataba de la sepultura de Djer, uno de los faraones de la I dinastía); todo egipcio creyente anhelaba ser enterrado en las proximidades del lugar sagrado y gozar de la protección de Osiris, o, en último caso, que la lápida de su tumba estuviese cerca.[21]

Creencia en la recompensa o castigo después de la muerte

Durante el Imperio Medio es cuando se manifiesta de manera más típica la idea del culto funerario, es decir, la idea del juicio final. En los textos de las pirámides no aparece aún, pero sí en los monumentos del Imperio Medio. El mismo Osiris es el juez de las almas de los muertos, y sus ayudantes, los 42 dioses de los nomos, Anubis, Thot y el monstruo infernal que devoraba las almas condenadas. En este terrible juicio se

18 Chantepil de la Saussaye, t. I, pág. 149.
19 Breastedt, t. I, págs. 62 y 181; B. Turáiev, t. I, pág. 182.
20 B. Turáiev, *Literatura egipcia*, pág. 38.
21 Breastedt, ídem, págs. 181-182.

pesaba el corazón del difunto, y sus actos, buenos o malos, determinaban el destino de su alma. Estamos pues ante el concepto de la idea de recompensa o castigo después de la muerte, que contradice a la anterior, según la cual la vida de ultratumba no es más que la continuación de la existencia terrenal.

La idea que tenían los egipcios acerca de las desventuras que después de la muerte podía sufrir el alma, de que ésta sería juzgada, de los peligros que la amenazaban y de los medios para librarse de ellos (las nociones eran confusas y contradictorias), están expuestas con detalle en el *Libro de los muertos*. Esta voluminosa recopilación (más de 180 capítulos) contiene fórmulas mágicas funerarias. La más antigua, figura en los textos de las pirámides (V y VI dinastías), y fue hallada en las inscripciones de los sepulcros de los faraones. En el período de transición se grababan en los sarcófagos de los dignatarios. Esos textos, cada vez más extensos, se reproducían en los papiros y se colocaban en el pecho de las momias. Este es el origen del conocido *Libro de los muertos* y de su contradictorio contenido.[22]

En algunos capítulos figuran las invocaciones, hechas en nombre del difunto; en ellas se ruega a las diferentes divinidades que lo protejan de todos los peligros; de vez en cuando el muerto se llama a sí mismo con el nombre de estas mismas divinidades. El capítulo 17, donde el muerto habla de sí mismo es especialmente interesante: "Yo soy Atum, el que fue único. Yo soy Ra en su primera aparición. Yo soy el grande, el que se creó a sí mismo [...]", etc.[23] En otros capítulos, por el contrario, aparece la referencia al premio o al castigo que se recibirá después de la muerte por la conducta observada en vida, concepto vinculado con la idea de responsabilidad moral. En este aspecto es característico el capítulo 125, en el cual el muerto —tal como si se encontrara rindiendo cuentas ante Osiris— se justifica y niega haber cometido determinados pecados o acciones condenables. "Nada hice que pudiera ofender a los dioses, dice el alma en el juicio. No permití que el señor humillara a su esclavo. A nadie obligué a pasar hambre. No provoqué lágrima alguna. No maté [...] No robé las reservas de los templos. No consumí los manjares consagrados a los dioses." [24]

Esta idea de la responsabilidad moral del hombre y su vinculación con la vida extraterrena, y con el terrible enjuiciamiento, es muy característica. Es evidente que fue obra de los sacerdotes para defender a la clase dominante y oponerse a las crecientes contradicciones de clase. Los esclavistas y los sacerdotes intentaban atemorizar a la masa supersticiosa del pueblo con la amenaza de castigos en el otro mundo y al mismo tiempo, consolarla con la esperanza de una recompensa después de la muerte. Es lo que caracteriza a la época del Imperio Medio, y en especial al período

22 B. Turáiev, *Literatura egipcia*, págs. 35-36, 56-58, 122-137.
23 B. Turáiev, *Historia del antiguo Oriente*, t. I, pág. 229.
24 Idem, pág. 283.

anterior a la gran revolución social del siglo XVIII a. n. e. (sublevación de los esclavos y de los campesinos sojuzgados). Esta idea religiosa de los egipcios sobre el temible juicio final influyó en el desarrollo posterior de la misma doctrina en el cristianismo.

De todos modos, la creencia en la compensación o castigo por las acciones no ocupó entre los egipcios un lugar predominante. Se concedía sí importancia a la posibilidad de asegurar la bienaventuranza del alma en el otro mundo por fórmulas puramente mágicas. Uno de tales medios era el *Libro de los muertos*, incluido el capítulo 125, al que, por sí mismo, se le asignaba significado mágico. Además del texto que se colocaba sobre el pecho de la momia, cerca de ella se ponían objetos milagrosos, que debían proteger el alma del muerto de todo riesgo. Algunas de las fórmulas del citado libro dan al difunto la posibilidad de trasformarse en un animal; otras son invocaciones de protección. Mas entre todas las creencias acerca del descanso eterno de las almas predominaban todavía, sobre las ideas religiosas y morales, las ideas mágicas.[25]

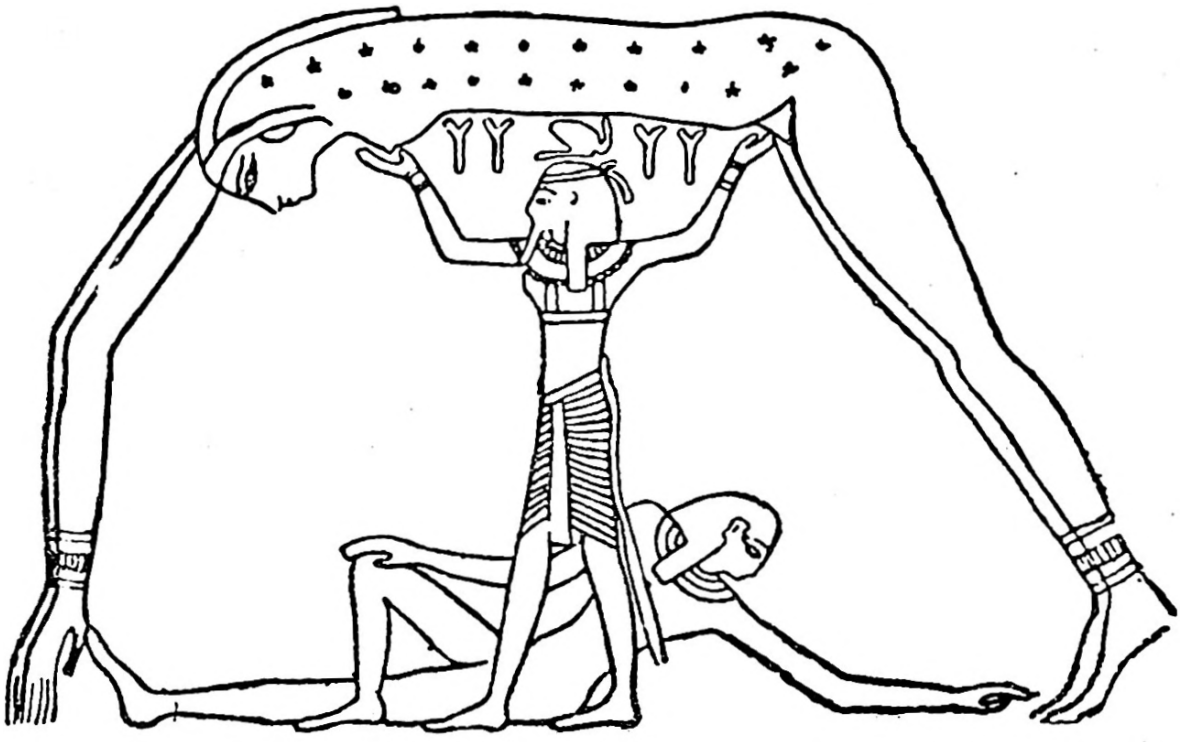
Mitología

Todo hace suponer, aunque poco conozcamos de ella, que la mitología egipcia debe haber sido muy rica. En sus mitos aparecen reflejadas las ideas religiosas de los egipcios. La mitología nos permite seguir el desarrollo gradual de la religión egipcia, sus etapas sucesivas, así como reconocer los cultos de carácter local y las luchas que se entablaron por el predominio de uno u otro de ellos.

No hay duda de que los egipcios poseían numerosos mitos cosmogónicos, contradictorios entre sí. Es posible que en cada lugar existiera un mito particular sobre el comienzo del mundo, y que el papel principal en él se confiriese a una divinidad también local. El más antiguo de entre los que nos han llegado es el que aparece en el *Tratado teológico menfita* que data, según referencias, de la época de la III o IV dinastía, cuando Menfis era la ciudad capital. En este libro se atribuye a Ptah, dios local, la creación del mundo; para ello aquél habría sacado de en medio a Horus, Thot y otros dioses, a quienes él mismo habría creado: "Y creó a los dioses, creó ciudades, fundó los nomos, puso a los dioses en los santuarios, instituyó los sacrificios que se les ofrendan, levantó sus templos, creó sus cuerpos [estatuas]; tal como lo deseaban los corazones de ellos [...]"[26]. Ptah cumple de este modo la misión, no sólo del creador y del demiurgo, sino también la del héroe cultural.

Los sacerdotes de Heliópolis adjudicaban, por su parte, la creación del mundo al dios sol Ra (Atum). Según la teoría cosmogónica de Heliópolis, el propio Ra había sido engendrado por el caos primitivo Nun

[25] B. Turáiev, *Literatura egipcia*, pág. 137.
[26] Mathieu, pág. 84.



El dios Shu (el aire) separa al cielo, Nut, de la tierra, Geb.

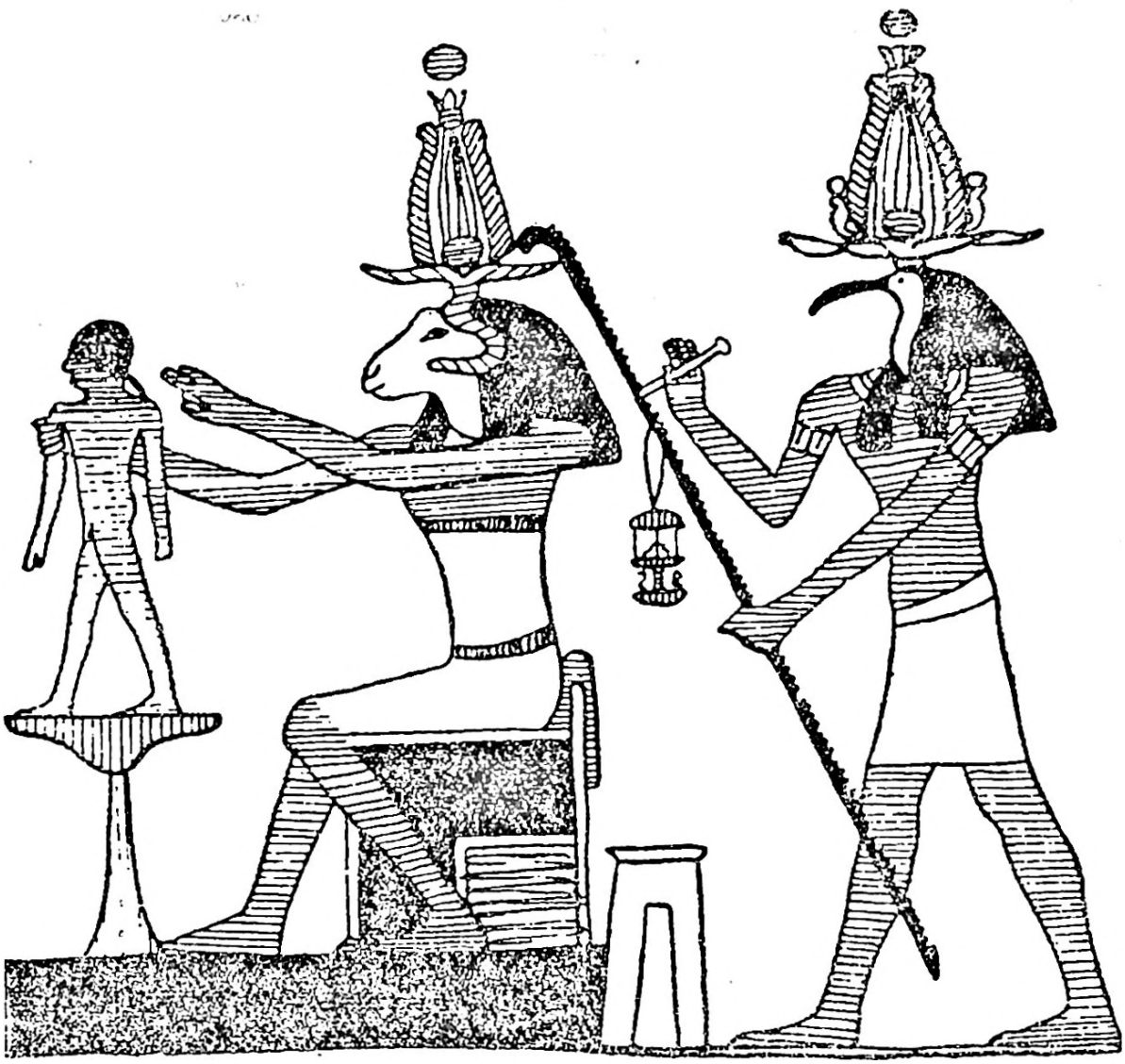
(su padre); de este caos Ra, que se había fecundado a sí mismo ("el semen cayó en mi propia boca"), creó una tras otra a las divinidades supremas, a los hombres y a los animales. De su boca "expulsó" a Shu (personificación del aire) y Tefnut (su complemento femenino); de esta pareja de dioses hacio Geb (la tierra) y Nut (el cielo), y las demás deidades que formaron la "gran enéada"; "y crearon a sus numerosos descendientes en esta tierra". Ra creó a los hombres de sus lágrimas; al sol, de uno de sus ojos, y a la luna, del otro.[27] Esta mitología cosmogónica de Heliópolis es por consiguiente una sucesión de personificaciones, de ideas entrelazadas sobre un engendramiento mutuo y una creación mágica. Hay ya en ello cierto concepto evolucionista. De acuerdo con otro mito, Geb y Nut, la tierra y el cielo, habían estado en un principio sólidamente unidos, y se mantenían uno a otro abrazados. El dios Shu (el aire) los separó y elevó a Nut hacia lo alto. Se han conservado imágenes gráficas de este mito. Esta representación recuerda asombrosamente al conocido mito maorí sobre la separación del cielo y la tierra, sólo que en este caso no es obra del aire, sino del dios Tane, que personifica la vegetación arbórea. Respecto de esta pareja, y a diferencia de lo que ocurría en la mayoría de los demás pueblos, es de hacer notar que el cielo es femenino y la tierra masculina. Esta particularidad refleja por lo visto concepciones del matriarcado, aunque, en líneas generales, la mitología solar de Heliópolis es ya una manifestación de la ideología del patriarcado.

Pero existían también otras ideas cosmogónicas y antropogónicas por completo diferentes. Los adoradores de Jnum (Egipto meridional) creían que este dios alfarero había modelado a la gente en su obrador; en ello influyó el desarrollo del oficio. Hay también menciones sobre un mito de un huevo mundial, del cual habría nacido el sol, y posiblemente el mundo entero.[28] Esta es, al parecer, una de las representaciones cosmogónicas más arcaicas de los egipcios.

En las personificaciones mitológicas de los fenómenos de la naturaleza, el sol ocupa entre los egipcios uno de los primeros lugares. Pero estos mitos solares son muy diferentes. En uno de ellos el astro, personificado por un gran gato, lucha con una enorme serpiente: en otro, Ra (el sol) lucha con la serpiente subterránea Apop; este mito recuerda el movimiento del sol y su ocaso por occidente. La mitología de la época representaba al astro recorriendo su camino diario en una barca (el medio de comunicación más conocido en un país que se extendía a lo largo del estrecho valle de un río). El astro era representado también bajo la forma de los más diversos animales: un escarabajo, un milano, una serpiente, un gato. Ya en aquel entonces se habla de los vínculos mitológicos del sol con la cosmogonía, de la idea de una vida después de la muerte.

Los egipcios representaban al cielo con una imagen femenina, la diosa Nut (apoyada de manos y pies sobre el suelo, formaba un arco con su

[27] Idem, pág. 83.
[28] Idem, pág. 18.



El dios Jnum modela a un hombre en el obrador. Detrás de él, Thot, con cabeza de ibis, inscribe los años de vida del hombre en una lámina hecha de hoja de palmera.

cuerpo); otras veces como una vaca, en cuyo cuerpo aparecían las barcas del sol y de la luna y manojos de estrellas.

También otras fuerzas naturales, celestes o terrestres, la luna, el aire, la tierra, el Nilo o el desierto, eran personajes mitológicos. A diferencia de la naturaleza fecunda del valle del Nilo —representada por divinidades bienhechoras—, todo lo que se refiriera a la fuerza destructora del desierto era personificado por dioses demoníacos, enemigos del hombre: Set y Seklumet.

El maligno Set ocupa lugar destacado en la mitología egipcia. En el mito de Osiris este hermano suyo, astuto y envidioso, es quien le da muerte. En un extenso mito hallado no hace mucho (1931) se habla de la discusión entre Set y Horus por la herencia de Osiris. En él aparecen, no sólo determinados fenómenos de la naturaleza, la lucha entre las fuerzas malignas del desierto contra las de la fecundidad del valle; tiene, además, contenido social: el hijo de Osiris disputa a su hermano la herencia del padre (principio familiar en lugar del clánico).[29]

El mito de los héroes culturales se difundió también mucho, pero para los egipcios éstos eran simplemente dioses. Entre ellos es preciso destacar al dios ibis, Thot, de Hermópolis, protector de los escribas y los sabios, a quien se atribuía el descubrimiento de la escritura, de las ciencias, y la redacción de los libros sagrados. En la complicada imagen de Osiris se reflejan con claridad los rasgos de este tipo de personaje: de él se cuenta que había sido rey de Egipto y enseñado a la gente el arte de la agricultura, la horticultura y la vitivinicultura. La imagen del héroe cultural, del dios de la fertilidad y la agricultura forman una sola.

Son interesantes, entre otros, los mitos que hablan del castigo que los dioses infligen a los hombres. El contenido ideológico de dichos mitos consiste en que en ellos se justifican las calamidades que sufren los hombres, con referencias a la ira de los dioses y a los pecados de los mortales. Pero, en tanto que entre los pueblos del Asia Menor la causa de los castigos tenía vinculación con la amenaza mitológica del diluvio, no ocurría lo mismo en Egipto. Este mito era casi por completo ajeno a todos los pueblos de África, incluidos los egipcios. Para estos últimos, los desbordamientos del Nilo eran una bendición, y no podían siquiera pensar en que la creciente del río podía significar una calamidad. Según su mitología, el castigo de los dioses adquiría otras formas. El dios Ra, enfurecido por las malas acciones de los hombres, envía contra ellos su "ojo", a su hija Hator, y luego a Seklumet, la diosa feroz de la guerra con cabeza de leona, que sedienta de sangre comienza a aniquilar a la gente, con tal furia, que el propio Ra se ve obligado a recurrir a astucias para calmarla; ordena para ello darle de beber cerveza, y la diosa, embriagada, es vencida por el sueño y cesa en su sangrienta misión.[30]

[29] Idem, págs. 60-61, 103-112.
[30] Idem, págs. 86-89.

La magia

La práctica de la magia desempeñó importante papel en la religión de Egipto. Por el testimonio de numerosísimos textos, representaciones y restos materiales ha llegado hasta nosotros la forma en que la magia se aplicó en todos los aspectos de la vida del pueblo y en todos los períodos de la historia egipcia. La que perseguía fines curativos o preventivos, como ocurre con frecuencia, estaba estrechamente vinculada con la medicina. Ésta, y en especial las fórmulas terapéuticas, habían alcanzado un elevado nivel, aunque de todos modos estaban impregnadas de ideas mágicas. Inclusive en el tratado de concepción más racional, el llamado papiro de Hebers (XII dinastía: 2.000 años a. n. e.), aparecen, al lado de las recetas, multitud de conjuros contra las enfermedades; en otras obras de medicina abundan aun más.[31] En la época del Nuevo Imperio (desde el siglo XVI a. n. e.) la medicina egipcia aparece como estancada, saturada de ideas y procedimientos mágicos;[32] es posible que haya que buscar explicación de este fenómeno en el hecho de que la medicina práctica era ejercida de preferencia por los sacerdotes. Además de la que se aplicaba con fines curativos, la magia tenía a veces carácter preventivo. Se utilizaban en especial técnicas y conjuros mágicos para proteger contra las mordeduras de serpientes y de los insectos venenosos, de los cocodrilos y de otras fieras. Como medios curativos y farmacológicos se empleaban diversos amuletos, drogas y representaciones mágicas. También se la utilizaba respecto de los cambios atmosféricos; por ejemplo las fórmulas de hechicería para luchar contra los enemigos del sol. En el libro de la sumisión de Apop (enemigo de Ra), que los sacerdotes del templo de Tebas leían a diario, al tiempo que se dedicaban a conjuros y ritos mágicos "para que brillase el sol", se describe uno de estos rituales. También son conocidos otros diversos métodos de magia maléfica: los sortilegios con una figura en cera del enemigo o las representaciones mágicas y los conjuros. Son notorios los procedimientos mágicos empleados para lograr el descanso de las almas. Como ya hemos visto éstos aseguraban al difunto la bienaventuranza en el más allá.

Las ideas sobre la magia subsistieron entre los egipcios, en parte ya no sin adiciones, sino bajo formas más complejas, por medio de las imágenes de los dioses.

Auge del clero

Los sacerdotes, en especial en el período posterior de Egipto, desempeñaron un importante papel. Este fenómeno no se dio en forma repentina. En la época del Antiguo Imperio los sacerdotes eran poco numerosos y no gozaban de autonomía. Los ritos religiosos eran realizados en lo fundamen-

[31] B. Turáiev, *Literatura egipcia*, págs. 99-102.
[32] Idem, pág. 191.

tal por laicos: funcionarios o gobernadores regionales, y en el centro estatal por el faraón; puede decirse que los sacerdotes cumplían esa función por mandato del rey, lo remplazaban. Sólo las corporaciones sacerdotales de los templos más importantes, el de Ptah, en Menfis, o el de Ra, en Heliópolis, gozaban de una situación más influyente. Se conservan hoy todavía algunos de los textos religiosos más antiguos de estas corporaciones. Pero ya en aquel período existieron centros del culto que disponían de grandes bienes donados por el rey; entre ellos, en primer lugar, los santuarios de los sepulcros. El sepulcro del príncipe Neker, hijo del rey Kefren, por ejemplo, recibía tributos de doce ciudades.[33]

En la época del Imperio Medio la situación de los sacerdotes no había experimentado modificaciones; seguían siendo pocos, y en general procedían de la nobleza. Así nos lo muestra el hecho de que en uno de los grandes templos —el santuario de Anubis, en Kahun— hubiese un "intendente" de origen noble, un "lector principal" y diez ayudantes, simples miembros de la comunidad y que se renovaban al cabo de un mes, dejando su puesto a otro grupo de servidores.[34]

En la época de la lucha contra los hicsos (aproximadamente entre 1700 a 1570 a. n. e.), y a causa de la agudización de los sentimientos nacionales de la población, de la debilidad del poder de los reyes en cada lugar, o simplemente de la falta de ese poder, el clero se hizo más fuerte y, en cierta medida, más independiente del poder laico. Después de la expulsión de los hicsos —XVIII dinastía (siglos XVI-XIV a. n. e.)— el ejercicio del sacerdocio comenzó a trasmitirse por herencia. Las corporaciones sacerdotales de los templos se vinculan entre sí y se cohesionan bajo la dirección del más fuerte, del clero del templo de Amón (Tebas); esta última ciudad era nuevamente la capital del Estado renacido. El sacerdote supremo de Amón, jefe del templo capitalino, ocupa un lugar destacado en la jerarquía política.[35] En el período de confusión y de lucha de los Thutmosis con la reina Jatshepshut, el clero de Tebas se inmiscuye en las relaciones palaciegas y refuerza sus posiciones políticas. Las grandes conquistas de los reyes de la XVIII dinastía proporcionaron al país abundante botín, parte considerable del cual fue a parar a los templos; los reyes, que deseaban el apoyo de los sacerdotes para la lucha que libraban contra la aristocracia, captaron su buena voluntad por medio de generosos dones y contribuciones. Se apresuraron a construir templos y a ampliar los existentes en especial en Tebas. Como resultado de las campañas de Thutmosis III en Asia, el templo de Amón recibió en propiedad tres ciudades del Líbano del sur, sin contar otras muchas tierras ubicadas en el propio Egipto.[36] Durante el reinado de Amenofis III el clero alcanzó tal poderío que los reyes mismos comenzaron a temerlo.

Su hijo, Amenofis IV (1419-1402) realizó un intento audaz y sin

[33] Breastedt. t. I, pág. 73.
[34] Idem, ibídem, pág. 180.
[35] Idem, pág. 258.
[36] Idem, pág. 308.

precedentes de librarse de la tutela de los sacerdotes, de reducir su influencia. Trató de apoyarse, contra los sacerdotes de Amón, en el clero de Heliópolis, pero al encontrar resistencia se decidió por medidas más radicales: separó del Estado el culto de todos los dioses, ordenó cerrar los templos consagrados a ellos y elevó un nuevo dios, Atón, o sea, el disco solar. Se declaró a sí mismo sacerdote supremo de este nuevo y único dios y cambió su nombre por el de Aknatón ("grato a Atón"); abandonó luego Tebas y se trasladó a la nueva ciudad Akhetatón ("horizonte de Atón"). Aknatón buscó apoyo en la parte de las capas medias de la población que sufría las violencias de la aristocracia y de los sacerdotes. El trasfondo de esta reforma religiosa tuvo carácter político; la reforma misma, no estaba muy lejos de una verdadera revolución. Mas el terreno para esta última era poco sólido. El antiguo clero, en alianza con la nobleza, y respaldado por las amplias capas de la población, entre las que seguía gozando de gran autoridad, organizó una resistencia sorda pero tenaz contra el rey reformista. El nuevo culto oficial y centralizado existió sólo en vida de Aknatón; sus sucesores se vieron obligados, ante la influencia inalterada del clero tebano, a restablecer el culto de los antiguos dioses y terminar con el que se rendía a Atón. Además, muy pronto, el rey herético fue declarado maldito. Esto sirvió al clero triunfante para reforzar sus posiciones.

El proceso adquirió después un ritmo mucho más rápido, paralelo al debilitamiento del poder laico. Los faraones de la XIX y XX dinastías (mediados del siglo XIV y mediados del XI anterior a nuestra era), cuyo poder decaía gradualmente, se vieron precisados a apoyarse en los sacerdotes y a aumentar el volumen de las contribuciones territoriales y de las ofrendas que hacían en favor de aquéllos. En este aspecto se destacó Ramsés III.

En el extenso papiro de Harris se enumeran sus abundantes ofrendas a los templos. Al terminar su reinado, los templos egipcios poseían casi 3.000 kilómetros cuadrados de tierra cultivada, o sea, el 15 por ciento de toda la superficie cultivable; a los templos de Tebas pertenecían 2.393 kilómetros cuadrados de tierra. Los templos poseían 103.175 esclavos o siervos (81.322 pertenecían a los sacerdotes tebanos) y más de 490.000 cabezas de ganado. De estos esclavos, los sacerdotes de Amón recibían anualmente cerca de 310.000 sacos de grano, 25.000 vasijas de vino, cientos de cabezas de ganado, cientos de miles de piezas de caza, cerca de 1.000 kilogramos de plata, 52 de oro, etc., etc.[37] Además de las ofrendas reales y de las rentas de sus posesiones territoriales, el clero reunía también dones cedidos de buen grado por los fieles. Estas instituciones se convertían en la fuerza económica más importante del país, y la autoridad política de los sacerdotes seguía en ascenso. Los reyes de la XX dinastía no fueron más que marionetas en manos del clero superior de Tebas, que ejercía el sacerdocio, desde hacía ya tiempo, por herencia. Alrededor del año 1050 a. n. e.

[37] B. Turáiev, *Historia del antiguo Oriente*, t. I, pág. 325; N. Flittner, *En el país de las pirámides*, 1956, pág. 143.

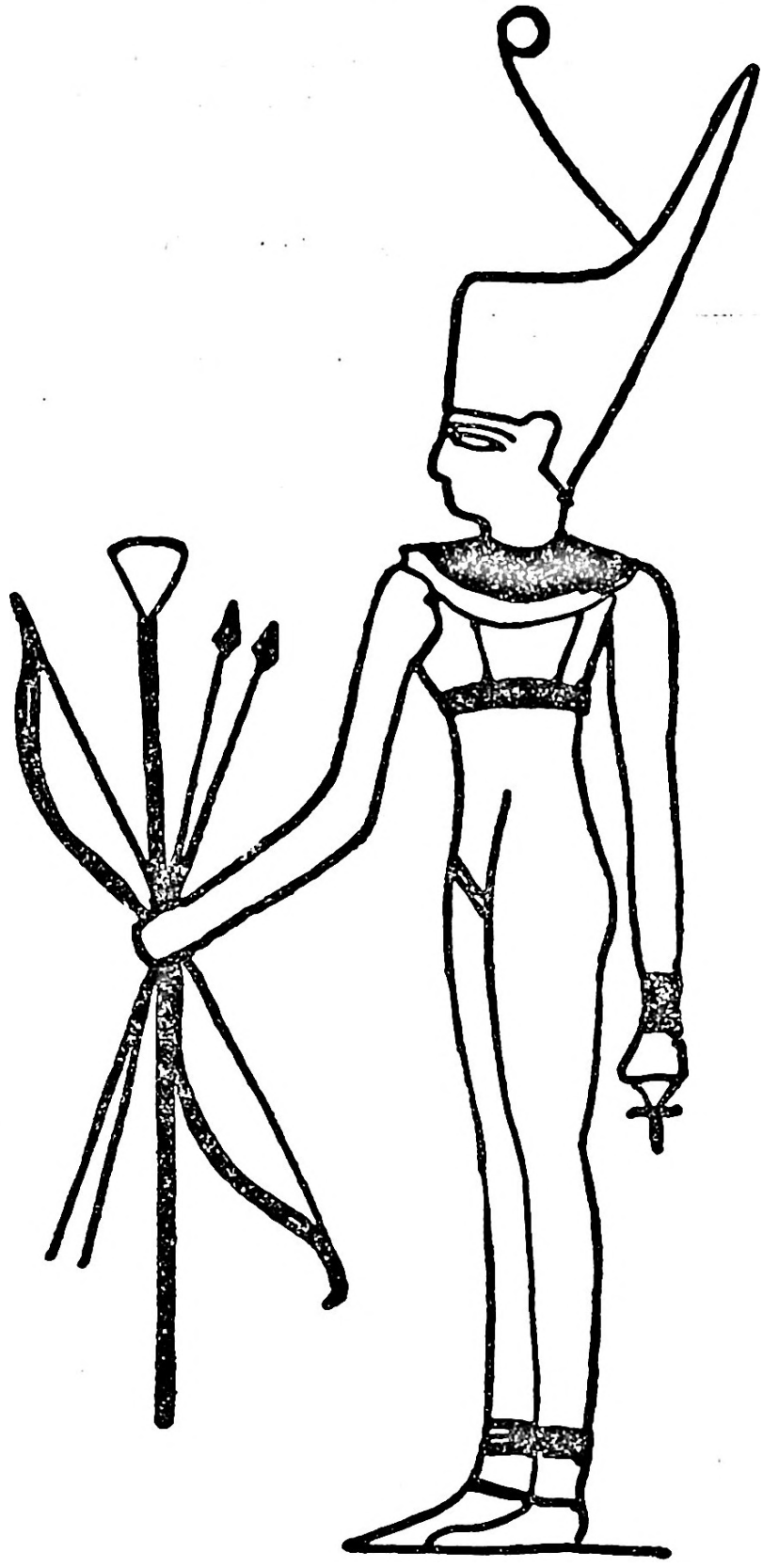
el sacerdote tebano Herihor ejerció formalmente el poder laico; es cierto que, debido a la decadencia general de Egipto, dicho poder, en los hechos, alcanzaba sólo a los príncipes de Tebas; el Bajo Egipto tenía sus propios gobernantes. Este poder se mantuvo en Tebas, con algunas interrupciones, cerca de 400 años, hasta la conquista de los asirios (671 a. n. e.).

Las funciones de los sacerdotes respecto del culto fueron muy variadas, en especial en el último período: ellos oficiaban los ritos y ofrendaban los sacrificios. En los templos tebanos se realizaban sesenta ceremonias religiosas diarias. En determinadas fechas se organizaba un número variable de festejos solemnes; en algunos casos se trataba de aparatosas procesiones, en otros, de viajes de los dioses, en barcas, a lo largo del Nilo. Se vinculaba estos últimos a la peregrinación de Isis buscando a Osiris muerto; al regreso desde el sur, de la diosa Hator, etc. Se organizaban innumerables fiestas que, en manos del clero, servían de medio para influir fuertemente sobre la masa de fieles.

Además de los servicios dedicados al culto de los dioses, los sacerdotes conservaron la dirección del complejo ritual funerario: la momificación de los cadáveres, las ceremonias fúnebres y los ritos mágicos para obtener el descanso del alma de los muertos, con toda su complicada e interminable suerte de fórmulas y escrituras especiales. De ellos dependían también los sepulcros y las necrópolis, y bajo su dirección se realizaban los oficios en recordación de los muertos. Todo ello, en manos de los sacerdotes, era un importante instrumento de influencia sobre la población.

Por su predominio en el terreno ideológico, los sacerdotes influían también en todos los demás aspectos de la vida intelectual de Egipto. Grande era la influencia de la religión en el arte. Ello explica también la tradición rutinaria que impedía la libre creación en el dibujo, la arquitectura y la escultura. Los artistas, que dependían de los templos, estaban obligados a someterse a cánones inamovibles. Por lo que se refiere a la escritura, la gravitación de los sacerdotes se manifestó en la gran abundancia de literatura puramente religiosa o dedicada a la mitología de los dioses. En cuanto a la actitud del clero respecto de los embriones de ciencia existentes en aquel entonces en Egipto hay diferentes opiniones. Heródoto y otros viajeros griegos —que exageraron el valor de los conocimientos de los sacerdotes—, hablan de una ciencia secreta, no muy definida, opinión que hasta ahora comparten algunos, pero cuya base es muy precaria. Los sacerdotes tenían, como es natural, algunos conocimientos que podrían aproximarse al campo científico, como ser la medicina, pero ellos mismos frenaron su desarrollo al contaminarla con ideas y procedimientos mágicos. Mas en lo que hace a la astronomía, alcanzaron un nivel destacado, aunque las matemáticas y los diferentes campos que ésta abarca, es evidente que, por lo menos en el período clásico, no fueron objeto de investigación de los sacerdotes.[38] En general, la idea tradicional acerca de una supuesta sabiduría

[38] Véase O. Neiegebayer, *Conferencias sobre la historia de las antiguas ciencias matemáticas*, t. I, Moscú-Leningrado, 1937, pág. 137.



La diosa Neitt. El culto de esta divinidad adquirió gravitación especial durante la dinastía seíta.

mantenida en secreto por los sacerdotes egipcios, debe ser remplazada por un concepto más real sobre esa fuerza reaccionaria que impidió el desarrollo de la ciencia y del arte egipcios.

Modificaciones de la religión

La religión egipcia se distinguió por un conservadorismo extremo. Pese a todo, los graduales cambios históricos influyeron también en ella. La línea general de desarrollo que siguió este proceso se manifestó, en primer lugar, en la fusión paulatina de los cultos locales y en la unificación de éstos en un culto del Estado y del pueblo, con un dios común y un clero organizado, aun cuando, junto a éste convivieron hasta el último período, los cultos locales aislados con sus diosecillos, santuarios, costumbres y creencias. Esta línea general consistió, en segundo lugar, en que a medida que se profundizaban las contradicciones sociales se hacía más manifiesto también el papel de clase y expoliador de la religión, y el clero —convertido en una secta cerrada—, como parte de la clase dominante, fortalecía sus posiciones. Por último, se abría paso la tendencia —todavía débil— hacia la superación del aislamiento nacional de la religión egipcia; esto era un reflejo de la ampliación de los vínculos políticos y culturales del país con otros pueblos.

Lo que ocurrió, en verdad, es que a partir del Imperio Medio, al acentuarse la expansión de Egipto, el intercambio con los pueblos vecinos hizo que en el panteón de los dioses del país aparecieran otros nuevos, de procedencia extranjera. Tales, por ejemplo, las divinidades de Nubia, Dedun y Bes, la diosa líbica Neith. Es posible también que Set, dios del desierto, fuese una divinidad de los hicsos, ya que el culto que se le rendía se difundió en el período de su dominación; entre los egipcios se lo consideró luego como la personificación del mal, del enemigo. Sin embargo se sabe que Set era venerado en algunas regiones de Egipto: se supone que en el límite noreste, ya durante las primeras dinastías. En la época de las grandes conquistas de la XVIII dinastía aparecieron dioses de los pueblos semíticos de Asia: Baal, Astarté y otros. Durante la dinastía saíta (XXVI), que siguió una política de resurgimiento nacional, los cultos extraños fueron perseguidos y el gobierno trató de restablecer la veneración de los dioses de origen egipcio. Pero esto no detuvo por mucho tiempo el proceso de entrelazamiento de los dioses y los cultos de los diferentes países. Junto con esta penetración de cultos extraños, ocurrió un fenómeno inverso: la veneración de divinidades egipcias, por ejemplo, de Amón, Osiris, Isis y otros, en Fenicia, Siria y hasta en Grecia.

Este fenómeno, que lleva a un sincretismo religioso, se manifestó con fuerza en la época helénica y romántica, y reflejó el comienzo de la crisis de las sociedades esclavistas y de los Estados exclusivos del Mediterráneo.

El librepensamiento

Por grande que fuese la preponderancia de la ideología religiosa, se producían estallidos de libre pensamiento, de actitudes críticas respecto del dogma religioso. Ello nos muestra un aumento de las contradicciones sociales, una manifestación semiconcieute contra el régimen de explotación.

Dicha protesta abarcó inclusive a una parte de la sociedad privilegiada. Uno de los monumentos de la literatura de la época del Imperio Medio —la llamada *Canción del arpista*— es una brillante demostración del estado de ánimo de un librepensador. Su autor expresa inequívocas dudas respecto de la existencia del alma después de la muerte. "Los cuerpos desaparecen, pasan; llegan otros en su remplazo [...] De los constructores de casas no queda siquiera el lugar que ocupaban. ¿Qué ha ocurrido con ellos [...]? Que tu espíritu valeroso obligue a tu corazón a olvidarlo [...] Sé alegre, no permitas que tu corazón flaquee, escucha sus anhelos y persigue tu bien [...] Quien no tiene un corazón que late [Osiris] no escucha tus reclamos; las lágrimas a nadie salvan del sepulcro [...]" [39]

A diferencia de este sereno librepensador, otro escrito de esa misma época, *Conversación de un desencantado con su espíritu*, está penetrado de profundo pesimismo; en él se adivina, además, una posición escéptica respecto de los dones que en el más allá promete al hombre la religión.[40]

Este escepticismo se manifestó en determinadas capas de la clase dominante. Por lo que atañe a las masas populares, a los esclavos y campesinos, su protesta contra el yugo que les imponía la sociedad se mezcla a veces con una actitud hostil hacia la religión. De ello nos habla el conocido papiro de Leiden, donde se describe la gran revolución social que tuvo lugar evidentemente alrededor del siglo XVIII a. n. e. El pueblo insurrecto no perdonó en su ira ni siquiera lo que era considerado sagrado. "Lo que cubría la pirámide no es ahora más que un lugar vacío, se queja el autor del documento (el sabio Ipuver). Los amos de los sepulcros han sido abandonados en las cumbres de las colinas." Es evidente que durante la insurrección se saquearon los templos y cesó la ofrenda de sacrificios y dones, pues el autor exhorta a que se restablezca el culto, y se renueven las ofrendas, los sacrificios y los rezos.[41]

[39] B. Turáiev, *Historia del antiguo Egipto*, t. I, pág. 232.
[40] Idem, ibídem, págs. 232-233; del mismo autor, *Literatura egipcia*, págs. 68-70.
[41] B. Turáiev, *Historia del antiguo oriente*, t. I, págs. 238 y 240.

CAPÍTULO XVII

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS PUEBLOS DE ASIA ANTERIOR

1. RELIGION DE LOS PUEBLOS DE LA MESOPOTAMIA

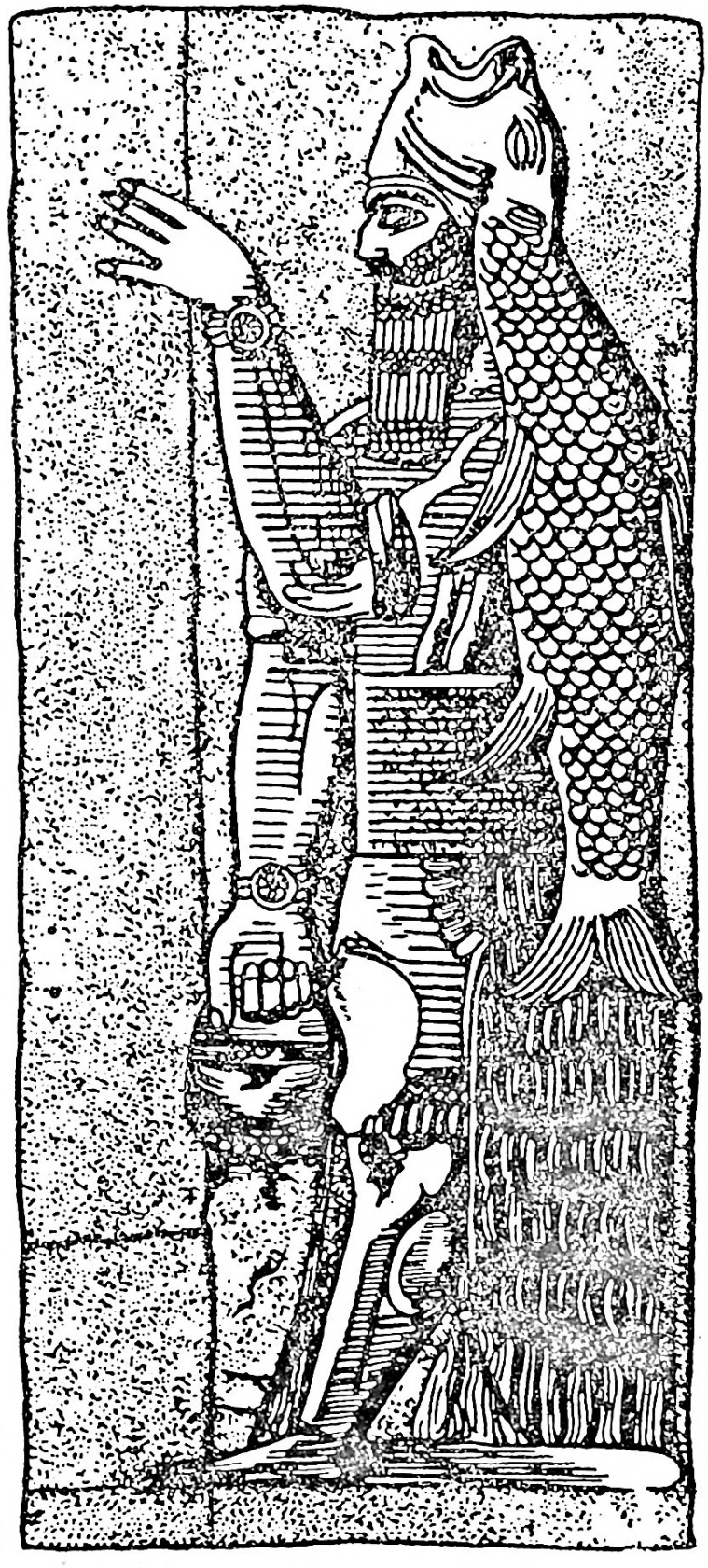
Las condiciones en que trascurre el desarrollo histórico de los pueblos de esta región son muy similares a las de Egipto; se trata pues, en considerable medida, de un desarrollo paralelo. A causa de ello y por más que los vínculos históricos directos fueran débiles, al menos en la primera época y en lo que se refiere a la religión de ambos países, se encuentran muchos rasgos comunes; por otra parte es natural que tuviesen también entre sí diferencias esenciales.

Gran número de textos sirven de fuente para el estudio de la religión de la antigua Mesopotamia, en especial los encontrados en las tablillas de arcilla descubiertas en las excavaciones de antiguos poblados y palacios babilonios y asirios, donde se hallaron riquísimos objetos: imágenes de dioses, de espíritus, etc.

Epoca de los sumerios. Los antiguos cultos de las comunidades

Los monumentos más antiguos de la evolucionada civilización mesopotámica, basada en el cultivo de la tierra, con sistemas de riego, y la regulación del curso de los ríos, se remonta al cuarto milenio anterior a nuestra era. Se trata de la civilización sumeria, la población presemítica más antigua de esta región, cuyo origen étnico no ha sido aún del todo establecido. Las antiguas comunidades sumerias —pequeños poblados autónomos, rodeados de regiones donde se practicaba la agricultura— fueron agrupaciones territoriales primitivas, con un culto común. Todas ellas —al comienzo es posible que tuvieran un régimen tribal clánico— veneraban a su dios protector, al que se consideraba vencedor de la región y su servidor era el príncipe de la comunidad, el *pátesi (ishakú)*, jefe y sacerdote.

Estos cultos de las comunidades sumerias fueron, en la época más antigua, hasta el comienzo del tercer milenio, autónomos, y reflejo de la vida independiente de las mismas comunidades. Es posible que éstas se formaran mucho antes, de pequeños grupos clánicos o territoriales. En



El dios Ea, representado como un hombre pescado.

base a algunos ejemplos concretos podremos, como quien dice, presenciar la formación de las imágenes de los patronos de las comunas (o tribus). El dios protector de la antigua Lagash era Ninguirsu (es decir, vencedor de Guirsu). Esta última fue una pequeña población que se incorporó a la ciudad de Lagash. Otra población, que también integró esta última ciudad, tenía como protectora a la diosa Bau. La unión de estas poblaciones da lugar a una nueva representación: Bau se convierte en la consorte de Ninguirsu.

Unidad del país y aparición de los dioses estatales comunes

Ya en la época de los sumerios (cuarto o tercer milenio anterior a nuestra era), por medio de la fusión o combinación de las representaciones de los dioses protectores se forman divinidades únicas. De entre ellas se destaca la gran tríada de Anú, Ea y Enlil. Su origen no es claro, aunque es evidente que se trata de imágenes complejas. Anú (del sumerio *an*, que significa cielo) fue al comienzo sólo la personificación de la bóveda celeste. La etimología de Enlil es dudosa: se considera que proviene del sumerio *lil* (que significa viento, aliento, sombra, espíritu). En los textos, Enlil recibe el epíteto de "rey de las inundaciones", "montaña del viento", "rey del país", etc. Es posible que se lo vinculara con el viento que sopla desde las las montañas y que atrae las nubes portadoras de lluvia, motivo a veces de inundaciones. El dios Ea fue venerado en especial por las comunidades que vivían cerca del mar, y evidentemente se lo consideró el dios de los pescadores; se lo representaba como un hombre pescado; fue asimismo el héroe cultural, y en los mitos, el defensor de los hombres ante los demás dioses. En la época de la unificación política del país, las tres divinidades nombradas fueron veneradas como grandes dioses nacionales. A su nombre se agregaban epítetos: Anú era indescifrable y lejano; Enlil, poderoso y dominante; Ea, sabio y sagrado.

Entre ellos y las divinidades locales, los sacerdotes trataron de establecer vínculos genealógicos. Se declaró a Ninguirsu hijo de Enlil, a la diosa Innina (protectora de Hallab), hija de Sin y después consorte de Anú, etc. De modo tal que ya durante la época sumeria, antes de la invasión de los pueblos semíticos —acadios y amorreos— comienza el proceso de formación del panteón de dioses provenientes de los antiguos protectores de las comunidades. En sus representaciones se fundían las características de las fuerzas naturales con las de los héroes culturales

Resulta interesante que, inclusive en el período más antiguo, las representaciones de los dioses fuesen antropomórficas. A diferencia de Egipto, la Mesopotamia casi no conoció dioses zoantropomórficos, excepción hecha de Ea, el hombre pescado. Tampoco se rendía culto a los animales, cosa que, otra vez, diferencia a esta región de Egipto; son también raros los vestigios de totemismo. Existían de todos modos animales sagrados, como el buey o la serpiente. Mas también es cierto que al primero se lo representaba a menudo con cabeza humana, en tanto que en Egipto los dioses eran figuras humanas, pero con cabeza de animal.

La diosa Ishtar.

Epoca semítica. Esplendor de Babilonia. Marduk

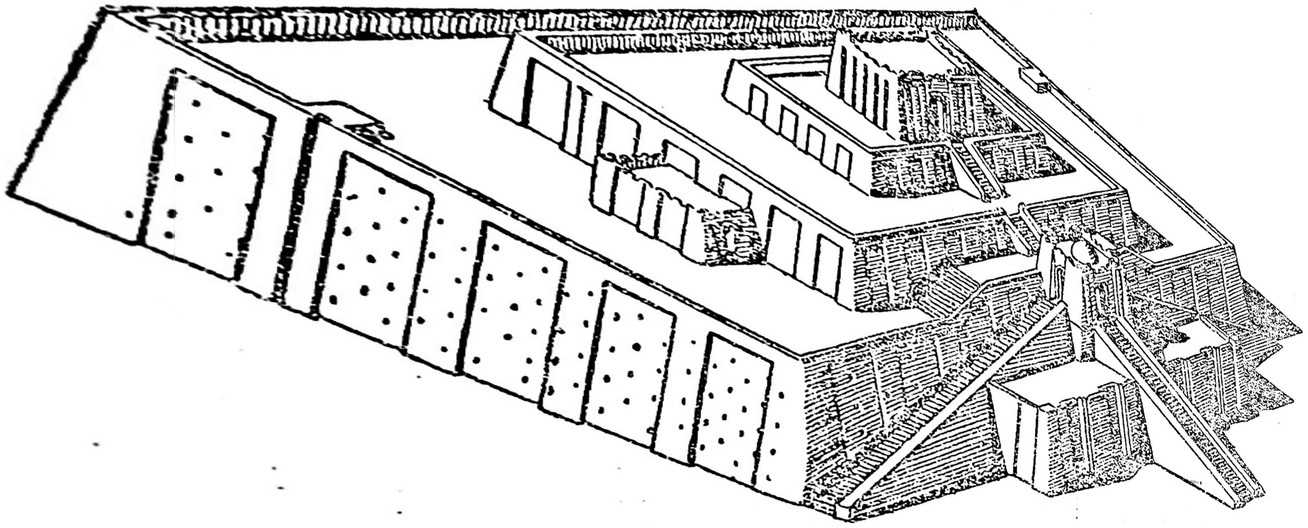
Es muy difícil diferenciar, en las primitivas imágenes de los dioses sumerios, las posteriores capas semíticas. En la época semítica (al promediar el tercer milenio a. n. e.) las antiguas divinidades sumerias conservaron en gran medida sus nombres primitivos. Pero con la aparición de otros nuevos dioses, que llevaban nombres semitas, se comenzó a llamar del mismo modo a los antiguos dioses sumerios y, en algunos casos, se conservaron ambas denominaciones. La diosa Innina se llamó Ishtar (para los acadios, Eshtar; para los asirios, Istar, y para los semitas occidentales, Ashtart o Astarté); al dios de Larsa, Utu, vinculado con el sol, se lo llamó simplemente Schamasch, que significa sol (para los hebreos, Shemesh, para los árabes, Shams, para los amorreos y asirios, Samsu y Samas). Algunos pueblos semitas (fenicios y árabes del sur) representaban a la divinidad solar con una mujer. Al dios Ninguirsu comenzó a llamárselo Ninguirta (antes se leía "Ninib"). En su origen, estos y otros dioses del panteón semítico, son también los protectores de las diferentes comunidades: Nanar es el antiguo Sin, el protector de la ciudad de Ur; Ninurta (Ninib, anteriormente Ninguirsu), de Lagash; Nabu es el protector de Borsippa, y Nergal (divinidad subterránea de la muerte) fue en sus comienzos el patrono de la ciudad de Kutu.[1]

Al producirse el florecimiento de Babilonia, a comienzos del segundo milenio a. n. e., pasa a ocupar el primer lugar el protector de la ciudad, Marduk; encabeza toda la serie de dioses. Los sacerdotes de los templos babilónicos elaboran mitos sobre la primacía de Marduk. Tratan inclusive de crear una doctrina que podría llamarse monoteísta. Aseguran que existe sólo el dios Marduk, y que todos los restantes son sólo apariciones; Ninurta es el Marduk de la fuerza, Nergal, el Marduk de las batallas, Enlil, el del poder, etc., etc. Esta tendencia hacia el monoteísmo refleja la centralización política de los reyes de Babilonia que se habían adueñado de toda la Mesopotamia y eran los soberanos más poderosos del Asia anterior. Sin embargo, esta tentativa no prosperó, con seguridad debido a la resistencia de los sacerdotes de los cultos locales, y se siguió venerando a los dioses anteriores.

Divinización de los reyes

Lo mismo que en otros Estados del Oriente antiguo, quienes tenían en sus manos el poder se convertían en objeto de adoración religiosa. Los pátesi sumerios fueron a un tiempo sacerdotes de los dioses. A partir de Sargón, los monarcas de la Mesopotamia pretendieron asemejarse a los dioses celestiales: se consideraban los elegidos y protegidos de éstos y gobernaban en su nombre. En los bajorrelieves los reyes aparecen frente a los dioses o bien con los atributos divinos. En la estela de Naramsin, el rey lleva un casco con

[1] E. Dhorme. *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París, 1945.



Ziggurat: templo-torre escalonada de la ciudad de Ur (restaurado).

cuernos similar al de un dios. En la estela con el Código de Hammurabi, el rey está de pie, frente al dios Shamash, de quien recibe las leyes.

Los sacerdotes de Babilonia y otros apoyaban el culto de los reyes, pues ello les aseguraba la solidez de su posición privilegiada; no veían rivales en ellos, como ocurría con los sacerdotes egipcios.

El culto popular de la tierra. Muerte y resurrección de los dioses

Con el culto oficial de los dioses protectores del Estado y con el que se rendía a los reyes, convivían otros cultos populares de origen remotísimo y de carácter popular indudables. Se trata, en primer término, del culto agrario a las divinidades de las plantas y de la fertilidad. Se adoraba a la diosa de la fertilidad, divinidad femenina, conocida por el mismo nombre de Ishtar que la diosa protectora de una de las ciudades sumerias, con la cual después se la habría identificado. Del mismo modo que otras divinidades femeninas análogas, Ishtar presentaba características eróticas; en un antiguo poema dedicado a Gilgamesh, el gigante reprocha a la diosa su voluptuosa crueldad respecto de sus amantes. Dumuzí (más conocido por el nombre de Tammuz), personificación de las plantas, es el complemento masculino de Ishtar. Sobre él existió un mito en el que se relata su muerte, su descenso al mundo subterráneo y su regreso a la tierra; mas se conocen de este mito sólo trozos aislados. Dumuzí era considerado en la mitología como hijo del dios del agua, Ansu; su nombre completo, Dumu-zi-Ansu significa hijo verdadero de Ansu. Existía la costumbre de llorar la muerte de Dumuzí, tarea de la que se encargaban las mujeres. Se ha conservado el texto del lamento de Ishtar ante su amado muerto Dumuzí: "Ya no vive el señor del destino, ya no vive el señor del destino [...] Ya no vive mi esposo [...] Ya no vive el señor de las entrañas de la tierra [...] El que acaricia los brotes de la tierra ya no vive, no vive el amo de la fuerza de la tierra [...]" [2], etc. La luna de verano (de junio a julio) estaba consagrada a Dumuzí.

Todo ello muestra que el dios de la agricultura, que muere y resucita, es la personificación del proceso agrícola (culto paralelo al mito egipcio sobre Osiris e Isis).

Resulta curioso que los sacerdotes de Babilonia intentaran trasladar el culto de Dumuzí muerto y resucitado, a su propio Marduk; en un texto se cuenta que Marduk (Bel) muere a las puertas del reino subterráneo y que su diosa consorte lo vuelve a la vida. Los semitas llamaron a Dumuzí-Tammuz, señor *(adonai)*, Adonis en griego y latín; el culto que se le rendía se propagó después por toda Asia anterior. El profeta hebreo Ezequiel había visto ya en Jerusalén a "mujeres que lloraban a Tammuz"; se trataba evidentemente de mujeres babilónicas. Los "jardines de Adonis", con sus plantas que crecían rápidamente se difundieron muchísimo más tarde en los países de Oriente. Esta costumbre fue estudiada por Frazer.[3]

[2] "El mundo antiguo en sus monumentos escritos", 1ª parte, *Vostok*, Moscú, 1915, pág. 121.

[3] Véase J. Frazer, *La rama dorada*, ed. cit. *(Ed.)*

El clero y la organización del culto

Ya en la antigüedad, al unirse las comunidades y formarse los primeros Estados, aparece una casta diferenciada, la de los sacerdotes. Estos servidores de los templos, poseedores de grandes riquezas, se convirtieron en una capa de gran influencia en la vida social. Procedían por lo general de familias nobles, y el cargo se trasmitía por herencia. Una de las exigencias del ritual era que los candidatos —cosa que se encuentra en muchas religiones— no tuvieran defectos físicos.

Los templos contaban también con sacerdotisas y servidoras, muchas de ellas vinculadas con el culto de la diosa del amor, Ishtar; practicaban la prostitución (hieródulas) en los templos y se entregaban a cultos orgiásticos. También eran servidores de Ishtar, los sacerdotes eunucos que, vistiendo ropas femeninas, ejecutaban danzas reservadas a las mujeres.

Todo el culto estaba rigurosamente reglamentado. Los templos babilónicos, que por lo general tenían la forma de una torre escalonada *(ziggurat)* eran de imponente aspecto; sirvieron para crear la leyenda hebrea sobre la construcción de la torre de Babel.

Los sacerdotes eran, a su vez, sabios; retuvieron en sus manos los conocimientos necesarios en esa época para dirigir una agricultura organizada, basada en un sistema de riego. El estudio de las crecidas de los ríos según la estación del año, exigía la observación sistemática del movimiento de los astros. Por ello la astronomía se desarrolló rápidamente, sin ceder, por su importancia, a los conocimientos de los egipcios. Los sacerdotes realizaban las observaciones desde lo alto de las de los templos-torre.

Los conocimientos utilizados para la investigación de los fenómenos celestes, la necesidad de estudiar en forma permanente los astros, así como el hecho de que estas funciones estuvieran en manos de sacerdotes, influyó de manera esencial en la religión y la mitología de los pueblos de la Mesopotamia. Desde época temprana comenzó el proceso de identificación de los dioses con los astros; tanto los dioses como las diosas protectores locales, comenzaron a asociarse con aquéllos. Es posible, por cierto, que los rasgos astrales, elementos de personificación de los fenómenos celestes, formaran parte de las representaciones de los dioses inclusive en la primera época, antes de que se desarrollaran los conocimientos sobre astronomía. De allí que el propio concepto de "dios" se expresara en la escritura cuneiforme babilónica por un ideograma que representaba a una estrella, signo que como determinante acompañaba todos los nombres de los dioses o diosas. Cuando se llegó a acumular cierto caudal de conocimientos sobre astronomía, y con las representaciones de dioses aislados se logró elaborar un panteón completo, los sacerdotes procedieron a distribuir entre éstos, por riguroso orden, los diferentes astros y otros fenómenos: se produjo la astralización de los dioses. El dios de Larsa, Utu, sin duda vinculado desde tiempos inmemoriales con el sol, comenzó a venerárselo en todo el país con el nombre del astro, Schamasch; Sin de Ur, se identificó con la luna; a otros grandes dioses, con los diversos planetas: Nabu, con Mercurio; Ishtar, con Venus; Nergal, con

Marte; Marduk, con Júpiter; Ninurt, con Saturno. Esta costumbre de dar a los astros, en especial a los planetas, el nombre de los dioses pasó de los babilonios a los griegos, y de éstos a los romanos; esos nombres romanos (latinos) de los dioses son utilizados hoy todavía para denominar dichos planetas. Los meses del año estaban también consagrados a los dioses.

Este contenido astral de la religión de Babilonia influyó también en la formación del calendario basado en el sistema de 12 meses, adoptado después por los europeos. Los sacerdotes asignaban carácter sagrado a las relaciones numéricas de los intervalos de tiempo y a las divisiones del espacio. Ello dio lugar a la aparición de las cifras sagradas: 3, 7, 12, 60 (5 x 12), etc., también heredadas, entre otros, por los pueblos de Europa.

Mitología

En las primeras épocas de Babilonia existieron mitos cosmogónicos. Presenta especial interés un texto mitológico escrito en una serie de siete tabletas de arcilla que se han conservado; por las palabras con que comienza, se lo conoce por el nombre de *Enuma Elish* (literalmente, cuando en lo alto). El mito habla del comienzo del mundo, de los dioses y de la lucha de éstos por la creación del mundo:

> Cuando en las alturas los cielos no habían sido nombrados,
> cuando abajo la tierra [?] no tenía nombre aún,
> existía sólo Apsu, el primero, el padre de ellos,
> Mummu y Tiamat, que engendró a todos los dioses;
> y sus aguas confluían...
> Los campos no existían todavía, no se había visto un pantano,
> no había un solo dios;
> entonces, en medio del cielo, se crearon los dioses,
> Lammu y Lajamu cobraron vida...[4]

En los versos Ansu es el caos primitivo. Podría entenderse que se trata de la personificación de los abismos y de las aguas de las profundidades terrestres. Tiamat es la personificación femenina de dichos abismos o del océano primitivo, del agua salada; se la representaba como un monstruo cuadrúpedo alado. Mummu es un espíritu por él sometido. Lammu y Lajamu son, evidentemente, una antigua pareja mitológica. Más adelante se relata la lucha de los dioses nuevos contra las fuerzas del caos. El episodio más interesante de esta lucha es cuando Tiamat levanta sus temibles hordas para atacar a los dioses contra el nuevo orden establecido en el mundo. Los dioses, atemorizados, no atinan a atacar al monstruo; sólo Marduk se atreve a presentarle batalla y toma la defensa de los dioses, pero con una condición, que éstos reconozcan su primacía sobre todos ellos. Después de una lucha sin cuartel Marduk logra un verdadero triunfo y mata al monstruoso Tiamat, despedaza su cuerpo, y con sus partes crea el cielo y la tierra. A partir de

[4] "El mundo antiguo en sus monumentos escritos", pág. 128.

Combate entre el dios Marduk con la diosa de las tinieblas y de los abismos, Tiamat.

entonces Marduk es el primero de entre los dioses. Este mito, que pertenece sin duda alguna a los sacerdotes babilónicos, tenía por objeto justificar el predominio del dios propio, sobre los dioses de los pueblos sometidos.

En otros textos mitológicos se habla de la creación del primer hombre, llamado Adapa (su creador fue el dios Ea), de cómo éste pierde la inmortalidad, es decir, de cómo muere (Ea quería conceder a Adapa el don de la vida eterna, pero éste comete un error y lo pierde).

El famoso poema épico sobre Gilgamesh, el más antiguo de todos cuantos nos han llegado, contiene algunos motivos mitológicos interesantes. Sin hablar de su contenido propiamente dicho, veamos lo que relata uno solo de sus episodios: el encuentro del héroe Gilgamesh en el límite del mundo, tras las "aguas de la muerte", con su antepasado Ut-napishtim, quien le cuenta el terrible diluvio que han enviado los dioses y que ha anegado la tierra. Del diluvio se ha salvado sólo Ut-napishtim, su familia y los animales, en una nave que ha construido por consejo de Ea. El contenido de este mito y algunos de sus detalles recuerdan mucho al diluvio bíblico, tomado evidentemente por los hebreos del relato babilónico.

Demonología y exorcismos

En la religión de los pueblos de la Mesopotamia, además de las representaciones de los dioses celestiales y de los héroes culturales, desempeña un gran papel la creencia, de épocas muy remotas, en numerosos espíritus subalternos, en su mayoría malignos y destructores. Se trata de los espíritus de la tierra, del aire, del agua, de Anunak e Igig, de las personificaciones de las enfermedades y de todas las calamidades que afectan al hombre. Para luchar contra ellos los sacerdotes habían instituido numerosos exorcismos. Los juzgados más peligrosos eran los "siete espíritus del abismo", culpables de todas las enfermedades. En estos conjuros se enumeran sus nombres y especialidades: Ashakku atacaba la cabeza de los hombres, Namtaru, la garganta, el maligno Utukku, el cuello, y Alu, el pecho, etc. He aquí un exorcismo clásico contra los "siete espíritus del abismo":

Siete son, siete son,
en el abismo subterráneo, siete son...
En las entrañas de los abismos subterráneos crecieron,
ni de sexo masculino ni de sexo femenino...
Ellos son los torbellinos destructores.
esposa no toman, hijos no engendran,
no conocen la piedad ni la compasión,
no escuchan ruegos ni pedidos...
Son caballos nutridos en las montañas,
son hostiles a Ea,
son poderosos entre los dioses;
se cruzan en el camino y causan desgracias.
Ellos son malos, son malos...
Siete son, siete son; una vez más, siete son...[5]

[5] "El mundo antiguo en sus monumentos escritos", págs. 114-115.

El dios de la tormenta, Rammán.

Para defenderse de los espíritus del mal se empleaban, además de estas fórmulas, amuletos y talismanes curativos. Contra el espíritu del mal se utilizaba, por ejemplo, su propia imagen, tan repulsiva, que ante su sola vista el mismo espíritu debía huir de espanto.

Magia y nigromancia

Se practicaban también los más diversos ritos de contenido puramente mágico. Hasta nosotros han llegado, en gran número, las descripciones de estos ritos con los textos de los conjuros mágicos.[6] Son conocidos, entre ellos, los terapéuticos y preventivos, los maleficios y la magia guerrera. La magia curativa —como ocurrió generalmente— estaba mezclada con la medicina popular, y en las recetas que se han conservado no es fácil separar la una de la otra, aunque en algunos casos la magia aparezca muy manifiesta.

Veamos, por ejemplo, una receta para curar una enfermedad ocular: "Hilarás de este lado de la lana negra, de la lana blanca; harás siete y siete nudos; leerás el conjuro; acercarás un nudo de la lana negra al ojo enfermo, y un nudo de la lana blanca lo acercarás al ojo sano, y [...]"[7]

He aquí ahora el fragmento de un texto sobre rito guerrero: "Cuando el enemigo, contra el rey y su país [...] el rey debe marchar a la derecha de las tropas. [Llevando una ofrenda] harás con tocino una imagen del enemigo, [...] volverás su rostro hacia atrás [a fin de que huya]."[8] Con seguridad que después de esto la figura del enemigo era quemada o destruida de algún modo; por lo general, los hechiceros quemaban la figura del sacrificio, la ahogaban, la enterraban u ocultaban; en este caso la magia no tenía carácter guerrero sino de maleficio.

En Babilonia había adquirido extraordinario predominio la nigromancia, los métodos más diversos de adivinación. Entre los sacerdotes había especialistas en este arte *(baru)*; a sus servicios recurría no sólo el hombre común sino inclusive los reyes. La misión del baru era interpretar los sueños, adivinar el futuro utilizando animales, observando el vuelo de los pájaros o la forma de las manchas de aceite en la superficie del agua, etc. El método más difundido era la adivinación, por medio de los órganos internos de los animales sacrificados, en especial por el hígado. Esta última técnica (hepatoscopia) había alcanzado tal virtuosismo que cada parte del hígado tenía un nombre, existían esquemas y modelos en arcilla del órgano humano con los signos de adivinación. Este procedimiento fue más tarde adoptado —se supone que a través de los hititas y etruscos— por los romanos.

[6] A. Laurent, *La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens*, Paris, 1894; C. Fossey, *La magie assyrienne*, Paris, 1902.

[7] C. Fossey, pág. 381.

[8] Idem, pág. 78-79, 133.

Ideas sobre la vida de ultratumba

La idea sobre la vida extraterrena era entre los babilónicos muy confusa. Según sus creencias, el alma de los muertos moraba en el mundo subterráneo, donde llevaba una existencia sin atractivos ni esperanzas. No hubo entre ellos idea de una recompensa o castigo después de la muerte, ni siquiera acerca de un destino no idéntico del alma después de la muerte, como ocurrió en la religión egipcia. Toda la religión de los pueblos mesopotámicos estaba orientada a la vida terrenal, no prometía al hombre castigo o recompensa en el más allá. Este es un rasgo característico; en el propio Egipto sólo en la última época se brindó al hombre, a modo de precario consuelo, alguna esperanza en una vida mejor después la muerte, como recompensa por sus méritos en esta vida. En la primera etapa de la historia de las sociedades de clase —tal como en la sociedad preclasista en general— no existe la idea de esa recompensa; aparece más tarde, al agudizarse considerablemente las contradicciones de clase.

Epoca asiria

Durante el imperio asirio (siglos VIII a VII a. n. e.) el sistema religioso sufrió pocos cambios. Su aporte en cuanto al régimen económico y a la cultura fue de poca significación; los asirios no hicieron más que tomar de la población babilónica sometida su elevada cultura, su escritura y hasta su religión. Durante su dominio siguió venerándose a los mismos dioses sumerios de Babilonia; el poderoso clero conservó sus anteriores posiciones. Los conquistadores aprendieron de él la sabiduría y los conocimientos que habían acumulado, copiaron sus textos religiosos, sus mitos y conjuros. Es así como gran parte de los textos religioso-mitológicos sumerio-babilónicos nos han llegado trascriptos por los asirios; dichos textos se conservaron en la famosa biblioteca de Asurbanipal. Pero el panteón de los dioses fue completado por las divinidades tribales y nacionales de los propios asirios. Su dios tribal Ashur (Assur), típica divinidad guerrera, se convierte en el protector oficial del Estado, aunque de todos modos no interfirió en la veneración de todos los dioses anteriores. La gran difusión del culto a Ashur impidió sí que los sacerdotes asirios alcanzaran el poderío de los babilónicos. El rey mismo era el servidor principal del culto, y, a su vez, se encontraba bajo la protección del dios; el culto de Ashur fue puramente oficial. Gozó de gran popularidad entre los asirios el dios de la tormenta Rammán (Adad).

Resulta interesante que los asirios trataran de conferir a algunas divinidades babilónicas rasgos que se adaptasen mejor a las características guerreras de su pueblo. La diosa de la fecundidad y del amor, la dulce Ishtar, se convierte entre ellos en una temible conquistadora.

Con la caída del poder de los asirios desaparecen rápidamente sus dioses protectores, en primer lugar Ashur; no quedan huellas en la religión de la Mesopotamia de la capa asiria.

Herencia de la religión de Babilonia

La religión babilónica se mantuvo sólidamente durante largo tiempo; su arraigo podría explicarse por el hecho de que tenía vinculación con los conocimientos verdaderamente amplios del clero, en especial en el campo de la astronomía, el sistema de medición del tiempo y el de pesas y medidas. Su concepción religioso-mitológica rebasó —al introducirse junto con esos conocimientos— los límites del país; ejerció influencia en las ideas religiosas de los hebreos, los neoplatónicos y los primeros cristianos. En la antigüedad y en el primer período de la Edad Media se consideraba a los sacerdotes babilónicos como depositarios de una profunda e insuperada sabiduría. La demonología de Babilonia dejó huellas especialmente dañinas: el origen de toda la fantasmagoría de la Europa medieval sobre los espíritus malignos, que movía a los inquisidores en su salvaje "caza de brujas", pues debe buscarse en primer término en esta fuente de inspiración.

Manifestaciones incipientes de duda filosófica y de librepensamiento

En contraposición a la violencia preconizada por la ideología religiosa de la sociedad sumerio-babilónica, la agudización de las contradicciones de clase despertó en la gente de determinado nivel cultural manifestaciones primarias de pensamiento libre, gérmenes de una posterior posición crítica, de la negación de la fe religiosa. En la rica literatura de los babilonios se encuentran algunos destellos de concepciones críticas respecto de las tradiciones religiosas. En un texto filosófico dedicado a un "mártir inocente", el autor plantea lo injusto de un régimen en el que una divinidad castiga a un hombre inocente, sin que ninguno de los rituales existentes pueda ayudarlo. En otra obra, tan pesimista como la primera, *Conversación del señor con el esclavo*, se habla de la inutilidad de depositar esperanzas en nada de lo que existe en el mundo, incluida la ayuda divina, la continuación de la vida, la recompensa después de la muerte.

2. RELIGION DE LOS PUEBLOS DE ASIA MENOR; SIRIOS Y FENICIOS

Religión de los hititas

Desde mucho tiempo atrás Asia Menor estaba habitada por tribus que hablaban (tribus hurritas, etc.), lenguas afines a las jafléticas del Cáucaso. Durante mucho tiempo los pueblos de la Mesopotamia ejercieron influencia cultural sobre ellas. Al comenzar el segundo milenio anterior a nuestra era penetran en Asia Menor las primeras tribus indoeuropeas, los nesitas, lidios, etc. A esta época pertenecen los primeros Estados po-

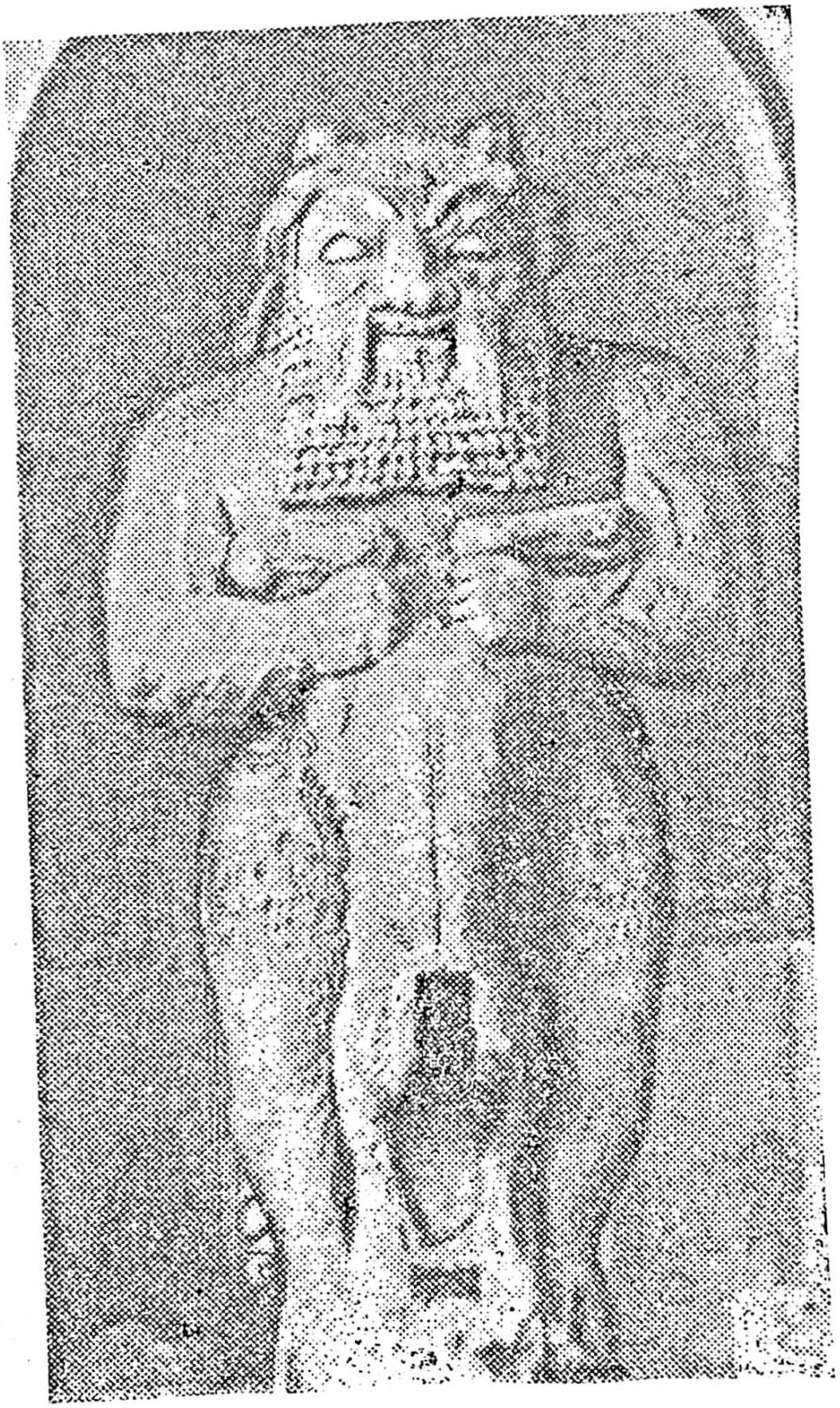
Imagen de Attis con las manos en alto antes de la autocastración.

derosos de Asia Menor, Mitani (cuya población era hurrita) y la potencia hitita (donde predominaban los nesitas indoeuropeos). Aunque la población hablaba diversas lenguas, toda la cultura de la región que se refiere a esa época, se conoce, en términos generales, por hitita. Su historia puede dividirse en tres períodos: protohitita (preindoeuropea; alrededor del siglo XVIII a. n. e.), la hitita (indoeuropea; que coincide casi exactamente con la época de la potencia hitita, o sea, alrededor de los siglos XVII a XIII a. n. e.) y la neohitita (después de su caída). Sin embargo, las fuentes de que se dispone no permiten delimitar con exactitud las creencias religiosas de la población en estos diferentes períodos.

En un comienzo, en la religión de las tribus hititas predominaban sin duda los cultos locales (tribales, comunales, de las ciudades) de los dioses protectores. En épocas relativamente posteriores, en las conversaciones mantenidas entre el rey hitita y Ramsés II hay una referencia al "millar de dioses y millar de diosas del país de los hititas". Algunos de ellos fueron objeto de un culto más difundido que otros: La diosa solar Arinna es conocida desde la época protohitita. Después de unificado el país se rindió culto a un dios central, del Estado, a Tishub (Teshub), el dios de la tormenta, y a su consorte Hebat (a la que se identificaba con Arinna). Los atributos de Tishub eran el hacha doble (después llevada a Creta y atribuida a Zeus) y el águila de dos cabezas (introducida en otros países por Bizancio, entre ellos en la Rus, donde se la utilizó a modo de emblema del Estado). Existieron también otros dioses venerados en todo el Estado.

El rey era considerado sagrado y cumplía funciones de sacerdote principal. En los bajorrelieves aparece representado junto con los dioses.

La religión oficial incluía también el antiguo culto popular agrario, que veneraba en primer lugar a la Magna Mater, la diosa de la fecundidad. No se ha podido establecer con qué nombre la conocieron los hititas, pero después en Asia Menor se la llamó Ma, Rea, Cibeles. Del mismo modo que en Babilonia y Egipto tenía ésta un consorte, el joven dios de la fecundidad, que luego se llamó Attis. El culto que se rendía a estas divinidades era orgiástico; estaba constituido, por una parte, por el ejercicio, en los templos, de la prostitución, y por la otra, por las monstruosas autocastraciones a que se sometían los sacerdotes. El mito —creado con el evidente fin de justificar tan bárbara costumbre— decía que el joven y hermoso Attis se había mutilado él mismo para escapar a la persecución amorosa de la diosa-madre y que había muerto bajo un roble (considerado el árbol sagrado de Attis). El dios había sido luego resucitado por la diosa, que lo amaba; la muerte y resurrección de Attis se celebraba en primavera (marzo). Con el correr del tiempo el ritual fue adoptado por las primeras comunidades cristianas, convirtiéndose en el rito de la muerte y resurrección de Cristo. Por el gran bajorrelieve de la roca de Iasily-Kaya (cerca de la capital hitita) que representa el encuentro de la Magna Mater con su amante, el dios de la fecundidad, es evidente que, si bien agrario por su origen, este culto popular se convirtió en el del Estado. Acompaña a la diosa el señor de las tormentas, Tishub, y el rey contempla la escena.



Estatua de un dios fenicio (quizá Moloch) de la isla de Chipre.

Religión de los jaldos

La población del país de Urartu (llamado también Nairy, Imperio de Van, Bihaiana) que ocupó la región que bordea el Lago de Van estuvo desde mucho antes vinculada culturalmente con la Mesopotamia, Asia Menor y Trascaucasia. Su lengua (de la familia de las jaféticas) estaba emparentada con la de los hurritas. Allí existió un Estado (siglos IX a VII a. n. e.) que nos ha legado no pocos monumentos de su cultura. Sus pobladores, urartus y jaldos se fundieron más tarde con los georgianos y en parte con la población armenia trascaucásica.

Son muy pocas las noticias que se tienen de su religión. Con la formación del imperio autónomo (siglo IX a. n. e.) el Estado instituyó el culto a los dioses nacionales. El dios celestial Jald era considerado el principal; los estudiosos suponen que este es el origen del nombre que llevan los pobladores de la región (pueblo del dios Jald). Su consorte era la diosa Barbatu (Uarubani). Se veneraba asimismo al dios de la tormenta Teshub (Teisheb) y otros. Todos eran considerados ante todo como reyes dioses, como protectores del rey.

En la ciudad de Musasir se concentraba la religión oficial; allí se encontraba el templo principal de Jald. En él los reyes urart ofrendaban los ricos botines que traían de sus campañas. Los sacerdotes que estaban al servicio del templo eran por lo general parientes o allegados al rey. Tenían también santuarios al aire libre.

Religión de los sirios y fenicios

La población semita de Siria y Fenicia estaba emparentada, por su lengua y origen, con los semitas de la Mesopotamia. Pero estas poblaciones se organizaron de diferente manera; no existieron grandes Estados, predominaban las ciudades Estado comerciales autónomas, que se extendieron a lo largo del Mediterráneo, Ugarit, Biblos, Sidón, Tiro y otras. En ellas dominó una aristocracia comercial y esclavista emprendedora, que mantenía activas relaciones con otros países. Las ciudades rivalizaban entre sí y en casos eran sometidas por los fuertes Estados próximos: por el hitita, por Asiria o Egipto. Todo ello se reflejó en la religión de ambos pueblos.

Cada ciudad veneraba a sus divinidades protectoras locales, fueran femeninas o masculinas. En su mayor parte no tenían nombre propio (en otros casos estos nombres fueron tabús y no nos han llegado) o se los conocía por un nombre común, por ejemplo, El, que significa Dios; Vaal (Baal), dueño y Baalat, dueña; Adon, señor; Melek (Moloch), rey. Otras veces los dioses eran individualizados por medio de un nombre; en Tiro se rendía culto a Melkart (rey de la ciudad), en Biblos a Baalat-Hebal ("el ama de Hebal", es decir de Biblos), etc. Cartagena (colonia fenicia) veneraba como divinidades principales a la diosa Tanit y a Baal-Hammon.

Los vínculos con los países cercanos los llevó a tomar de ellos otros

cultos, e inclusive a adoptar el nombre de sus dioses: veneraban a Astarté (Ashtart), o sea, la Ishtar babilónica; también de Babilonia procede evidentemente el culto a Adonis; el Adad (Rammán) asirio era venerado en Siria bajo el nombre de Hadad.

Las ceremonias del culto, que se concentraban en los templos, se distinguieron por su fastuosidad. Las permanentes ofrendas permitieron a los templos acumular enormes riquezas. Los sacerdotes que oficiaban en ellos estaban organizados en fuertes corporaciones, pero su poder no trascendía los límites de la propia ciudad; esto les impedía imponer el dios local sobre los restantes, como ocurría en los Estados centralizados de Babilonia, Egipto, etc. Los sacerdotes exigían crueles y sangrientos sacrificios. En los momentos decisivos (guerras, etc.) se ofrecían a los dioses sacrificios humanos; los hombres que se entregaban no siempre eran los prisioneros. A los fieles se les exigía lo que les era más querido: a los padres se les arrancaban los recién nacidos, en especial a los neófitos, y se los mataba ante las imágenes de los dioses. No sólo los escritores contemporáneos nos hablan de esta sangrienta costumbre, la confirman, además, los hallazgos arqueológicos de gran cantidad de huesos de niños en lugares próximos a los altares de los templos. El hombre fenicio del dios Moloch se convirtió en el nombre propio de un dios feroz, devorador de los seres humanos. Existe la opinión de que el propio nombre de Moloch proviene de la palabra *molk*, que significa sacrificio de los niños [9]. Es posible que en ningún otro país el culto de los dioses haya alcanzado tal inhumana crueldad.

Las divinidades fenicias se representaban a veces bajo formas humanas, otras, como un toro u otro animal, y por fin por una piedra en forma de cono u otra cualquiera.

El investigador soviético B. Turáiev llamó la atención sobre el curioso hecho de que en el culto de los fenicios, pueblo marítimo, no apareciera prácticamente mención alguna al mar. No tenían divinidades protectoras de la marinería ni del comercio marítimo; se las relacionó sólo con la vida en tierra; mas, con las costumbres pastoriles; de ahí sus dioses-toro. Esto sirvió a Turáiev para llegar a la conclusión de que "las divinidades fenicias y en general las cananeas, han surgido del desierto" [10]. Si ello es así, estaríamos ante un testimonio más de que los propios veneradores de esos dioses, los semitas fenicios, habrían llegado alguna vez del interior del país.

[9] R. Dussand. *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, Paris*, 1945, pág. 384.

[10] B. Turáiev, *Historia del antiguo Oriente*, t. II, Leningrado, 1936, págs. 8-9.

Capítulo XVIII

RELIGION DEL IRAN (MAZDEISTA)

La religión de los pueblos de Irán se desarrolló por las vías más diversas y adquirió formas que se diferencian en muchos aspectos de las religiones que profesaban los otros pueblos del antiguo Oriente.

La ciencia la conoce por diferentes denominaciones: mazdeísmo, según el nombre del dios principal Ahura-Mazda; zoroastrismo, por el nombre del legendario fundador de la religión, el profeta Zoroastro (Zarathustra); la religión del Avesta (avestismo), según el libro sagrado fundamental y la de los adoradores del fuego, por el papel que este último desempeñó en ella. La posterior derivación de la religión irania recibió el nombre de mitranismo (del dios Mitra). Esta misma religión —que se profesa todavía hoy— pero bajo formas muy diferentes entre los parsis de la India noroccidental, se la conoce a veces por parsismo.

Avesta

El estudio de la religión de Irán se ve dificultado por el estado en que se encuentran las fuentes de información. Para conocer la religión de los antiguos persas se dispone sólo de noticias fragmentarias y de dudosa autenticidad dejadas por los escritores griegos, como Heródoto y otros. Las inscripciones de la época de los Aqueménidas (siglos VI a IV a. n. e.) son más fidedignas, pero también más incompletas El material más completo y abundante se encuentra en los textos religiosos del antiguo libro sagrado, Avesta, principal fuente a que se recurre para el estudio de la religión de los antiguos persas.

Sin embargo este monumento resulta de difícil interpretación, puesto que a partir del siglo VII a. n. e., después de la conquista de los árabes, los persas y otros pobladores de Irán se convirtieron casi en su totalidad al islamismo, y los que continuaron fieles a la antigua religión —y que huyeron de Irán— permanecieron en su mayor parte en el oeste de la India, en Bombay; hablamos de los parsis. Sólo en el siglo VIII se tuvo noticia en Europa de que los parsis conservaban los antiguos libros sagrados iranios. En Oxford se conservaba desde 1723 una escritura traída desde la India, pero nadie podía descifrarla. Un francés apasionado por la ciencia, A. Du Perron viajó en 1754 a la India con el fin de encontrar el libro sagrado de los persas y descifrarlo; después de múltiples búsquedas y

dificultades logró hacerlo. En 1771 editó en Oxford una traducción del Avesta al francés; poco después apareció la versión alemana. Durante largo tiempo los científicos discutieron la autenticidad, el valor científico y el origen antiguo de los textos recién descubiertos. Se dedicaron a su estudio los franceses Silvestre de Sassi, Eugène Burnouff; los alemanes Friedrich Spigel, Heldner, Jacob Darmsteter, B. y F. Wolff; en Rusia, V. Turáiev, y más tarde V. Struve, y otros.

Se logró determinar que Avesta consta de diferentes partes pertenecientes a diversas épocas. La más antigua, los *gatha* comprenden la parte fundamental, Iasna (libro de himnos y oraciones), evidentemente la sección más antigua del libro anterior a la dinastía de los Aqueménidas; está escrita en antigua lengua persa (el zendo o lengua del Avesta), muy emparentada todavía con la lengua india antigua de los Vedas. La última parte está escrita en pehlevi (antiguo persa), lengua que se hablaba en la época de los Sasánidas (siglos II a VII de nuestra era); se trata del Vendidad (una suerte de código canónico), del Iasht (oraciones), Vispered (oraciones y formas de dirigirse a los "jefes"), etc. Otra de las partes, la que en verdad cierra el libro, Bundehesh, relata la legendaria historia del fundador de la religión de Zarathustra y profetiza el fin del mundo Según la tradición, el Avesta incluía veintiuna obras diferentes, pero muchas de ellas no se han encontrado.

Debido a esta acumulación secular de capas es difícil establecer qué es lo más antiguo en la religión irania y qué lo más reciente.

Tampoco se ha podido aclarar el lugar de donde procede. Algunos investigadores, entre ellos Darmesteter, consideraban que el Avesta era originario del Irán noroccidental, de Media, y que la religión que predica era la que profesaron en un principio las tribus medas.[1] Pero consideramos más digna de crédito la opinión de otros científicos, quienes afirman que la patria de este libro sagrado es el Irán nororiental, Bactriana (hoy Afganistán y Tadzhikistán). De ello nos hablan, tanto las leyendas sobre Zarathustra como el idioma de su pueblo. En cuanto a puntos geográficos sólo se citan las ciudades orientales del Irán.[2] El científico alemán Hertel, estudioso de este país, así como los soviéticos V. Struve y V. Abáiev tienen la opinión, de reciente data, de que en un comienzo existieron dos religiones: la de la región oriental (Bactriana), es decir, la del Avesta, y la de la occidental (Media y Persia), la de los magos, de la que hablan Heródoto y otros escritores griegos. Ello explicaría algunas contradicciones entre los escritos de Heródoto y el texto del Avesta. Más tarde, al formarse la monarquía de los Aqueménidas, ambas religiones se habrían

[1] *The Sacred books of the East*, vol. IV, 2a. ed. Oxford, 1895, pág. LXVII.
[2] S. Tolstov, *La antigua Joresma*, Moscú, 1949, págs. 286-287.
[3] V. Struve, "La patria del zoroastrismo" (*Crónica de trabajos del Instituto orientalista, año 1943*, Tashkent, 1944). V. Abáiev, "La inscripción antideva de Jerjes" (*Las lenguas iranias*, t. I, Moscú-Leningrado, 1945).

confundido en una única.[3] Esta suposición, no obstante, es negada por el historiador soviético I. Diákonov.[4]

El desarrollo histórico de la religión de los iranios, de acuerdo con todas las investigaciones anteriores y las recientes, presenta el cuadro anotado.

Antigua religión de las tribus iranias

Es evidente que la separación de las antiguas tribus iranias de las indias antiguas ocurrió en el segundo milenio anterior a nuestra era. En esta época las creencias religiosas de ambos grupos tribales eran divergentes, del mismo modo que lo era su lengua; de ello puede darnos una idea la religión predicada por los Vedas. En el Avesta hay menciones al culto de los espíritus de los antepasados, *fravash* (más tarde *ferver*). Del mismo modo que los antiguos indios, los iranios veneraban a animales sagrados: la vaca, el perro, el gallo. Rendían también culto al fuego y tenían una bebida sagrada *haoma* (el soma de los indios). A los asuras indios —antiguos dioses— corresponde, para los iranios, la veneración de los espíritus *ahura*; los devi, en cambio, que después se convirtieron en la India en el principal objeto del culto, eran para los iranios espíritus malignos. Existían también coincidencias respecto de los nombres de los dioses: el dios solar Mithra, el espíritu del mal Andra (corresponde al Indra védico); el héroe cultural Iima es el primer pastor y el legislador (el Iama védico).

Sobre estos arcaicos fundamentos se desarrolló después entre los iranios una religión especialmente original, el mazdaísmo, o sea la religión de Zoroastro.

Mazdeísmo

Como ya se ha dicho se atribuye a Zarathustra la composición del Avesta. Es esta una personalidad legendaria, que vivió alrededor del siglo VI a n. e. Según la leyenda vivió en la corte del rey Histaspes, aunque en verdad este último no era rey. Según otras opiniones, Zarathustra habría vivido en época muy anterior. Pero de todos modos no se ha podido siquiera establecer si existió realmente.

La idea fundamental del Avesta es un acentuado dualismo entre los principios de la luz y las sombras en el mundo. Ambos están personificados por los espíritus de la luz y el bien, los *ahuras*, y los espíritus de las tinieblas y el mal, los *devas*. El primero de los espíritus de la luz es Ahura-Mazda (en las inscripciones aqueménidas Ahuramazda, y Ormuz para los griegos). A él se contrapone el principal espíritu de las sombras, Angra-Mainyu (Ahrimán entre los griegos).

[4] I. Diákonov, *Historia de Media*, Moscú-Leningrado, 1956, págs. 374 a 380 y otras.

El nombre de este último, sin embargo, no aparece en los antiguos textos, los gathas; está citado con las palabras *"darvand"* y *"daruzh"* (el que miente). El nombre Angra-Mainyu se encuentra por primera vez en el vigésimo quinto himno del Vispered. Junto con Ahura-Mazda hay otros seis espíritus de la luz de segundo orden, los *amesha-spenta* (santos inmortales). Hay después multitud de espíritus menores de la luz o ángeles, los *iazat* (según la pronunciación posterior, *ized, iezd*), personificaciones de las fuerzas de la naturaleza (el cielo, el sol, el aire, el viento, el fuego, el agua, etc.) o bien de cualidades morales. A ellos se contrapone un número idéntico de espíritus de las tinieblas, los devas, entre los cuales se destacan también seis grandes demonios que personifican el mal: Andra (comparable al Indra de los indios), Aeshmo (que después, bajo la forma griega de Asmodeo, pasó a Europa como uno de los nombres del diablo), etc.

Ambos grandes espíritus (dioses) eran considerados igualmente como creadores de todo lo existente. Pero Ahura-Mazda había creado lo que brilla, lo puro, lo que obedece a la razón, todo lo que es útil al hombre; Angra-Mainyu, por el contrario, todo lo malo, lo impuro y dañino. El dios de la luz creó toda la tierra cultivada, el de las tinieblas, el desierto; el primero creó los animales domésticos, el segundo las fieras salvajes, las aves de rapiña, los reptiles y los insectos. Los elementos puros, la tierra, el agua y en especial el fuego, eran obra de Ahura-Mazda, en tanto que las enfermedades, la muerte y la esterilidad, de Angra-Mainyu. Este dualismo tiene un tinte ético bien definido: Ahura-Mazda es el espíritu de la verdad, de la sabiduría y del bien y Angra-Mainyu, el de la mentira, el mal y la inmoralidad.

Desde tiempos remotos se libra una incansable batalla entre la luz y las tinieblas; en ella participa también la gente. Avesta los exhorta a ponerse del lado de los espíritus de la luz, adorar a Ahura-Mazda y a luchar contra los devas debido a que han sido engendrados por todo lo impuro. Tal proceder será recompensado con una vida feliz.

En el tercer himno del Iasna esta concepción está expresada con gran claridad: "Al principio existieron dos genios, dedicado cada uno de ellos a una actividad diferente: el espíritu del bien y el del mal en el pensamiento, la palabra y la acción. Elegid entre los dos; sed buenos, no seáis malos [...] Elegid entre ambos genios, al genio de la mentira, que hace el mal, o al genio de la verdad y la santidad. El que elija el primero preparará para sí el más triste destino; el que adopte el segundo, venerará, con sus actos, fiel y verdaderamente a Ahura-Mazda." [5]

El duodécimo himno del Iasna expone algo así como una profesión de fe de un mazdeísta: "Yo maldigo a los devas. Como venerador de Mazda, como discípulo de Zarathustra, hago el voto de ser enemigo de los devas, de cumplir con la doctrina de Ahura, de exaltar a los amesha-spenta, de orar a los amesha-spenta. A Ahura-Mazda, el bienaventurado, al poseedor de las riquezas, prometo todo lo bueno, todo lo mejor; a él, al

[5] *Bibliothèque orientale*, t. 2, Paris, 1872, pág. 95.

justo, al magnífico, al supremo [debe dársele] el ganado de cuerno, el paraíso merecido, la luz.'' [6]

El dualismo y sus orígenes

Este dualismo tan definido —lo luminoso y lo tenebroso—, principio básico del Avesta y del mazdeísmo, es un fenómeno excepcional en las religiones de la antigüedad. No existió en las de China, Japón y la India, y en cuanto a Egipto y Mesopotamia, tuvo manifestaciones muy débiles. Este dualismo tan característico hace que la religión irania sea casi una excepción respecto de todas las demás.

¿Cuáles son sus raíces, cuál su origen? Se ha escrito mucho sobre ello, pero el problema no está todavía totalmente claro. Se ha dicho que esta característica del Avesta es un reflejo de los contrastes que ofrece la naturaleza del Irán: por un lado, las tierras fértiles de los oasis y por el otro las fuerzas ciegas que provocan las inundaciones, los terremotos y las tormentas de arena del desierto.[7] Esta interpretación contiene sin duda una dosis de verdad, pero, de todos modos, no puede limitársela sólo a los contrastes de la naturaleza; esto se da también en otros países, y sin embargo en ninguna otra parte se encuentra un fenómeno similar. Otros científicos suponen que este dualismo, el antagonismo entre Ahura-Mazda y Andra-Mainyu, se basa en la mitología más arcaica, en la dualidad mitológica primitiva de los hermanos gemelos, interpretación dada ya por Edward Taylor. Los investigadores soviéticos, A. Zolotárev y S. Tolstov, que compartieron su opinión, entienden que el origen de la mitología dualista es reflejo de la organización exogámica dual de la sociedad primitiva. Es posible que alguna supervivencia remota de esta mitología primitiva se introdujera en el mazdeísmo, pero esta suposición no aclara su origen, pues en la antigua época indo-irania (panirania) no se conocía el dualismo de la luz y las tinieblas; éste se desarrolló evidentemente más tarde, en forma independiente, entre los iranios.

Lo más verosímil, podría decirse indiscutible, es que el dualismo del Avesta es ante todo un reflejo del antagonismo y la hostilidad que existió entre las tribus sedentarias dedicadas a la agricultura y las nómadas, de pastores. Al principio es probable que este antagonismo se manifestara en forma de discordias entre parientes cercanos, pero separados ya por el régimen de economía en grupos tribales; es decir, los iranios, que pasaron a la vida sedentaria y al cultivo de la tierra, y los indo-arios, que conservaron durante largo tiempo el modo de vida pastoril. Estas disensiones tomaron, además, la forma de una lucha entre los adoradores de los ahuras (iranios) y los veneradores de los devas (indios). Los habitantes del Irán, en especial en la parte oriental del país, debieron defen-

[6] Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, Strassburg, 1910, S. 40.

[7] Irisanf, archimandrita. *La religión del mundo antiguo*, t. I, S. Petersburgo, 1873, pág. 439.

derse con ahínco de los continuos ataques de las tribus de las estepas de Asia central. Estamos, pues, ante el conflicto secular entablado entre los regímenes agrícola sedentario y pastoril nómade, que se complementaban entre sí, y del cual son expresión los hermanos gemelos y los enemigos eternos Ahura-Mazda y Andra-Ainyu.

El propio Avesta se refiere claramente a ello. En el primer fargard (capítulo) del Vendidad el mismo Ahura-Mazda, en conversación con el profeta Zarathustra enumera los países y ciudades que ha creado; están citadas todas las regiones agrícolas del Irán.[8] En el tercer fargard Ahura-Mazda responde a la siguiente pregunta de cuáles son los mejores lugares de la tierra. De su respuesta resulta que son los terrenos de labor, los de siembra, las colonias de vida sedentaria. A la pregunta, "¿cuál es la esencia de la religión mazdeísta?", contesta: "Cultivar bien el trigo; el que siembra el trigo cultiva a Asha (en el Avesta, Asha es el reino de la luz y la verdad) y ayuda a avanzar a la religión mazdeísta".[9] Es interesante también la mención que aparece en el décimo noveno fargard, acerca de que Andra-Ainyu ha llegado de los países del norte, es decir de la estepa de Asia central, que efectivamente se encuentra al norte del Irán. En el Vispered se dice que los devas moran en Mazendrana, es decir, otra vez en el límite norte de las estepas asiáticas.[10]

El mazdeísmo durante los Aqueménidas y los Sasánidas

Esta religión adquirió sus rasgos duales definitivos sólo al formarse la monarquía de los Aqueménidas, al convertirse en culto del Estado. Existe la creencia de que al asumir esta dinastía el poder (mediados del siglo VI a. n. e.), se produjo algo así como una revolución religiosa. En la época de los medos (612 a 550 a. n. e.) ocupó una posición dominante en el culto una casta de sacerdotes, los magos, originaria de uno de los grupos tribales de Media. No se ha podido establecer con seguridad si los magos, y en general los medos, veneraron a los ahuras o a los devas o a ambos a un tiempo, sin llegar todavía a contraponerlos entre sí. Terminado el dominio de los reyes medos en el año 550 a. n. e. los Aqueménidas persas, para oponerse a los magos medos, comenzaron a apoyarse en los sacerdotes de Ahura-Mazda, los *athravanes*. Es posible que entonces, o aproximadamente en esa época, hiciera su aparición, como reformador, Zarathustra. Lo que sí ha sido comprobado es que los magos encabezaron la insurrección más fuerte contra los Aqueménidas (año 523). Estos reyes se proclamaron adoradores de Ahura-Mazda; en todas las inscripciones éste aparece como la divinidad protectora del soberano. Sus enemigos, por el contrario, los que se levantaban contra el rey, son los "veneradores de los devas".

[8] *Bibliotèque orientale*, t. 2, págs. 113-115.
[9] *Avesta, die heiligen Bücher...*, S. 329.
[10] F. Spiegel, *Commentar über das Avesta*, 1864, S. 242; *Bibliothèque orientale*, t. 2, p. 110.

De ello hablan con especial claridad la inscripción del rey Jerjes (descubierta en 1935; hecha pública por Herzfeld y de la que V. Abáiev hizo el análisis más completo). En ella se lee: "Gran dios Ahuramazda, que creó esta tierra y que creó aquel cielo, que creó al hombre, que hizo rey a Jerjes, el único entre los reyes, el único entre muchos soberanos [...]" (luego se enumeran los países dominados por Jerjes. *S. T.*). "Y entre estos países [los sometidos al rey. *S. T.*] había uno en el cual antes veneraban a los devas. Después, por voluntad de Ahuramazda yo destruí esa guarida de devas y declaré 'No veneréis a los devas' ". Y allí donde antes veneraban a los devas logre la adoración de Ahuramazda y de la celestial Arta [...] Esto, todo esto pude hacerlo por la gracia de Ahuramazda."[11]

El dios Ahura-Mazda, tal como aparece sobre la inscripción del rey Darío, en Behistún.

Esta representación, de forma humana, de Ahura-Mazda y el símbolo solar que lo acompaña, coronan la gran inscripción de Darío en Behistún; se la encuentra también en otros monumentos de los Aqueménidas.

Por lo tanto es posible suponer que la trasformación definitiva de los devas —antiguas divinidades tribales de los arios— en espíritus malignos ocurrió por motivos políticos. El culto de Ahura-Mazda está llamado en primer término a consagrar con una aureola sagrada el poder real. La política de los Aqueménidas respecto de la religión fue hábil y cauta: nada hicieron contra los cultos existentes en los países semíticos y en otros Estados del Asia anterior y de Egipto por ellos conquistados; en cuanto al Irán se centralizó rigurosamente el culto de Ahura-Mazda y se prohibió en forma terminante el que se rendía a los antiguos devas.

11 *Las lenguas iranias*, t. I, Moscú-Leningrado, 1945, págs. 136-137.

Este centralismo religioso se hizo más manifiesto aun durante los Sasánidas (siglos III a VIII): bajo su gobierno la religión mazdeísta se convierte en la verdadera religión nacional de los iranios. Es, al mismo tiempo, la divisa nacional en la lucha contra los Estados cristianos del Mediterráneo (Bizancio y otros), y más adelante contra el califato musulmán. Para esa misma época el Avesta adquiere vigencia completa.

El culto mazdeísta

La práctica del culto consistía en la ofrenda de sacrificios, de purificaciones rituales, de conservación del fuego sagrado, etc. Todo ello era misión de los sacerdotes, los athravanes, que mantenían en sus manos todo lo que se refiriera a la dirección del culto. Nadie, salvo ellos, tenía derecho a ofrendar sacrificios. Las indicaciones prácticas del Avesta, expuestas en su mayor parte en el Vendidad, se refieren ante todo a la pureza del ritual, a evitar lo que fuese impuro. Se consideraba como tal todo lo que tuviera relación con la muerte; lo era también cualquier cadáver, el que no podía rozar siquiera a ninguno de los elementos puros, la tierra, el agua o, en especial, el fuego. De ahí sus métodos característicos de inhumación de los cadáveres.

A fin de que el cuerpo del muerto no tocara la tierra, el agua o el fuego, se lo entregaba a la voracidad de las aves de rapiña. Con ese objeto se construían torres cilíndricas especiales, *dakma*; vistas desde su parte superior éstas presentaban el aspecto de un embudo no perfectamente cónico, con un pozo en el centro; tenía en su interior tres círculos concéntricos, con cavidades para colocar los cadáveres: el primero de ellos, el externo, contenía los cuerpos de los varones; el del medio, los de las mujeres, y el tercero, el interno, los de los niños. Servidores especiales llevaban allí los cuerpos desnudos, los que eran rápidamente devorados por los milanos. Los huesos eran después arrojados al fondo del pozo. Según la doctrina de Zarathustra, ese era el lugar de reunión de los devas, de sus diabólicos festines. Los fieles debían evitar por todos los medios el lugar maldito. Las "torres del silencio", como se las llama, existen todavía entre los que profesan hoy el mazdeísmo, los parsis.

Ideas sobre el mundo de ultratumba

La idea de una vida en el más allá no estuvo vinculada entre los mazdeístas con la práctica funeraria. A diferencia de los egipcios, que consideraban el alma inseparable del cuerpo, los adoradores de Ahura-Mazda no dedicaban la menor atención al cuerpo de los muertos. Es cierto que el destino del alma, según el mazdeísmo, dependía de la vida terrenal. Los veneradores piadosos de Ahura-Mazda, los que cumplían con todos los preceptos de la religión, iban, después de muertos, a la morada de la luz, al reino de Ahura-Mazda, al paraíso. Los herejes, los que no creían en Ahu-

ra-Mazda, los que violaban prohibiciones o cometían pecados por los que no podían ser absueltos, iban a parar al infierno, al reino de Andra-Mainyu. Cuando sobreviniera el fin del mundo, tanto el alma de los pecadores como el mismo Andra-Mainyu serían exterminados.

He aquí, pues, que la doctrina mazdeísta sobre la vida extraterrena contiene también la idea moral de la recompensa o el castigo.

Ética del mazdeísmo

El contenido ético de la religión dualista del Avesta es claro. El dios de la luz Ahura-Mazda casi no tiene rasgos de divinidad de la naturaleza, es la personificación de la bondad, la verdad y la sabiduría; el propio nombre *"mazda"* significa sabio. Su antagonista Andra-Mainyu es el espíritu del mal, de la mentira y de todos los defectos. Los dioses menores son también en su mayoría representaciones de cualidades morales. De los seis "santos inmortales", Vogu-Mano personifica la razón justa, Asha-Vahishta, la santidad elevada, la verdad y la dicha, Garvatat el bienestar y la salud, etc. Este carácter profundamente ético de las imágenes religiosas diferencia una vez más a la mazdeísta de las antiguas religiones nacionales.

No se debe sin embargo idealizar la doctrina ética del mazdeísmo. Sus concepciones responden a condiciones históricas muy particulares. La virtud principal del hombre justo es para el Avesta laborar la tierra y plantar. Los peores pecados, por otro lado, están vinculados con la violación de la pureza ritual. Los tres pecados considerados más terribles, no expiables, y que condenan el alma de un hombre a la muerte eterna son: quemar el cuerpo de un muerto, alimentarse de carroña o practicar vicios sexuales antinaturales. A nuestro entender, precisamente las prescripciones morales del Avesta son las de carácter más vago y confuso; es necesario ser justo, realizar buenas acciones, decir la verdad, no violar los compromisos, etc. Como recompensa, se ofrece la bienaventuranza en el más allá.

Es también curioso otro de los aspectos de la doctrina religiosa del mazdeísmo. El destino del alma después de la muerte depende de la devoción del difunto por Ahura-Mazda, depende de los espíritus del bien, de la fe en el dogma. Por lo tanto son sus convicciones religiosas, la fe que profesa, lo que determina el destino postrero del alma del hombre. Esto, que tampoco aparece en las antiguas religiones, hace que el mazdeísmo se asemeje a las religiones de tipo universal, la adhesión a las cuales está determinada, no por el origen del hombre, sino por sus propias convicciones.

Por ello, a la par que se diferencia sustancialmente de las demás, el mazdeísmo es en general una religión que alcanzó en el mundo antiguo un grado más elevado de desarrollo. Su aparición obedece a las condiciones concretas de formación y desarrollo de los Estados iranios, a las contradicciones de clase bruscamente acentuadas, a que se aproximaba la crisis del régimen esclavista. Las clases dominantes y el clero ligado a ellas sentían la necesidad de ahogar la protesta de las masas oprimidas, de

proporcionarles, como consuelo, la ilusoria esperanza en una recompensa después de la muerte, de despertar en ellas sentimientos de temor ante los castigos que podrían sufrir en el más allá.

Escatología

Apartándose también del camino recorrido por otras religiones antiguas, el mazdeísmo desarrolló una teoría escatológica acerca del fin del mundo y del terrible juicio final. De ello se habla en algunas páginas finales del Avesta, el Bundahesh. Al producirse el fin del mundo aparecerá un salvador, Saoshiant (según algunos mitos será, o el hijo de Zaratustra o una nueva encarnación del profeta). El salvador será engendrado por un deva y salvará al género humano. El dios del mal Angra-Mainyu será definitivamente aniquilado y sobrevendrá el reinado eterno de Ahura-Mazda.

El culto de Mithra

En la doctrina de Zaratustra, uno de los cultos de raíces muy antiguas, pero al que se le da significación autónoma, el que se rinde a Mithra (Mifra), tiene algunas particularidades. En la antigüedad (del mismo modo que su homónimo indio) debió de ser una de las personificaciones del sol, vinculada al mismo tiempo con ideas morales; su nombre significa rectitud. En los antiguos textos del Avesta no figura su nombre, pero es evidente que fue venerado por el pueblo. El rey Artajerjes II (405 a 362 a. n. e.) oficializó su culto. En la época del imperio de los partos (siglo III a. n. e. y III de n. e.) y del imperio romano (siglos I a V), el culto de Mithra se difundió mucho no sólo en Irán sino en otros varios países. Durante las campañas de Pompeyo (años 66 a 63 a. n. e.) el culto se abrió camino hacia el oeste y se extendió en especial entre las legiones romanas. En los siglos II y III el culto de Mithra rivalizó con el cristianismo y ejerció sobre él gran influencia.

Mithra era representado como un poderoso guerrero, vencedor del toro mítico. Se lo consideraba "nacido" en el período del solsticio de invierno, el 25 de diciembre, lo que confirma su origen solar. Era considerado, además, como salvador.

Destino final del mazdeísmo

Pese a haberse mantenido, hasta la conquista de los musulmanes (siglo VII), como religión nacional del Irán, el mazdeísmo adquirió —como hemos visto— algunos rasgos cosmopolitas, debido fundamentalmente a la formación del imperio multinacional de los Aqueménidas, y más tarde de los Sasánidas. Como consecuencia de ello ejerció profunda influencia en

el desarrollo de las diferentes concepciones del mundo en los demás países, tanto en la antigüedad como en la Edad Media. Ya en la época de los Aqueménidas penetraron entre los hebreos las ideas del mazdeísmo; en la época del helenismo y del Imperio romano se difundieron por todo el Mediterráneo (en especial, por medio del culto a Mithra) y constituyeron un aporte esencial para la creación de la doctrina cristiana. Por un original sincretismo de las ideas mazdeístas y la judeo-cristiana, en el siglo III se desarrolló la doctrina dualista de los maniqueos (de los que ya hablaremos); la secta cristiana de los nestorianistas (a partir del siglo V) experimentó también la fuerte influencia de esa concepción dualista del mundo; sobre esta misma base ideológica se formó en la Edad Media la secta cristiana de los paulicianos (a partir del siglo VII), de los *bogumilos* (predilectos de dios; siglo X) de los cataros, albigenses y otros (siglos XII y XIII). En el Asia anterior se formó, entre una parte de los kurdos y en base a la doctrina mazdeísta, a la que se mezclaron otras creencias religiosas, la secta de los iesidos (esidos) que existe aún (iesid, proviene de la denominación mazdeísta de los ángeles, *ized*, *iezd*). Hasta la época moderna se han encontrado, entre algunos pueblos del Cáucaso, huellas de la influencia que ejerció el mazdeísmo, en especial en lo que se refiere a los ritos funerarios (por ejemplo, los sepulcros de los oetinos e ingushos). Hasta el comienzo mismo del siglo XX existió el templo de los adoradores del sol en Bakú. Como religión nacional se conservó entre el grupo reducido de los guebros (adoradores del sol; literalmente, infieles), de Irán, y en especial —como hemos visto ya— entre los parsis, en la región de Bombay y en Gudjerat (India occidental).

Los parsis suman 115.000 seres. Los sacerdotes son quienes dirigen sus comunidades. Los de rango superior reciben el nombre de *dastur*, los servidores comunes del culto, *mobed* y los inferiores, *gerbad*. Son en su gran mayoría comerciantes; sus comunidades son muy unidas. Observan rigurosamente las reglas de la religión, y en especial los ritos de purificación. Efectúan sus ruegos en los templos del fuego y entierran a sus deudos en los dakma.

Capítulo XIX

LA RELIGION DE LOS JUDIOS (EL JUDAISMO)

El judaísmo es una de las pocas religiones nacionales del mundo antiguo que se ha conservado hasta nuestros días, con escasas modificaciones. El judaísmo desempeñó un papel de extraordinaria importancia en la historia de las religiones, puesto que su aporte al cristianismo y al islamismo forma parte, y muy esencial, de estas dos religiones nacionales modernas de gran trascendencia. El judaísmo es llamado a veces la religión de Moisés o la ley de Moisés (los ingleses emplean el término mosaísmo), según el nombre del legislador legendario de los judíos.

Es natural que esta religión despierte enorme interés; el número de obras dedicadas a ella es muy extenso. Pero el papel singular desempeñado por el judaísmo determina una gran dificultad para estudiar su historia. La tradición religiosa judía, que forma parte de las tradiciones cristianas europeas, fue considerada durante largo tiempo una verdad revelada por Dios, que no admitía crítica alguna. Muchos científicos librepensadores pagaron con su vida la tentativa de poner en duda esa verdad. Incluso en la actualidad, los judíos y cristianos creyentes, especialmente el clero católico y ortodoxo, distan de considerar a la Biblia, el principal libro religioso de los judíos, como un documento histórico; es para ellos un objeto de fe y veneración, una autoridad inapelable, un libro escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. Para los clericales y la burguesía reaccionaria de nuestros días, defender a la Biblia frente a la crítica constituye una parte de su lucha contra toda idea progresista. Esto es fácil de comprender, dado que la Biblia sigue siendo todavía uno de los sostenes del régimen clasista explotador.

Precisamente por eso, toda crítica al régimen feudal, y, más tarde, al capitalista, formulada por gente de ideas progresistas, incluía e incluye necesariamente la crítica de la Biblia, y por lo tanto de la religión judía. Hace más de cuatro siglos que se libra en este campo una lucha encarnizada entre las fuerzas del progreso y las de la reacción. En el curso de esta lucha se formó una ciencia nueva, la Exégesis Bíblica.

La principal fuente de estudio de la antigua religión judía es la Biblia; casi no existen otras fuentes independientes de ésta. La palabra Biblia proviene del griego *"biblos"*, que significa "libros" (la traducción hebrea *soferim* tiene el mismo significado). No es un solo libro, sino

un gran número de obras literarias diferentes, que se dividen en tres grandes grupos, de acuerdo con la tradición.

Ante todo, están los libros de la ley (Tora, en hebreo), el así llamado *Pentateuco de Moisés,* cuya redacción se atribuye al legendario Moisés. Figuran en él: el Génesis, que relata cómo creó Dios al mundo y al hombre, la vida de los primeros hombres en el paraíso, su pecado y expulsión del paraíso, la multiplicación de la humanidad y su historia ancestral, el diluvio universal y la salvación de Noé con su familia, la vida de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, antepasados fundadores del pueblo judío, la historia de José y sus hermanos y la instalación de los judíos en Egipto; el Éxodo narra la vida y la obra de Moisés, el legislador de los judíos, cómo éste libera a su pueblo de la cautividad y, por último, los famosos diez mandamientos (Éxodo, Capítulo 10), como asimismo otros preceptos religiosos; el Levítico, la legislación religiosa; Números, legislación e historia de judíos posteriores al Éxodo de Egipto y anteriores a la conquista de Palestina (la "tierra de Canaán); Deuteronomio, legislación religiosa. Forma parte del Pentateuco el libro de Josué, que relata la conquista de la "tierra de Canaán", realizada por los judíos conducidos por Josué.

Componen el segundo grupo de obras bíblicas los libros "históricos" o "escrituras"; se trata de Jueces, Ruth, los cuatro libros de Reyes, (dos libros de Samuel y dos de Reyes), dos libros de Crónicas, los libros de Esdrás, Nehemías, Esther, Job, el Salterio (los salmos, himnos religiosos atribuídos al rey David), Proverbios, Eclesiastés y El Cantar de los Cantares.

Finalmente, el tercer grupo está integrado por los libros de los profetas, Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel, y los libros de los doce así llamados "profetas menores" Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Haggeo, Zacarías y Malaquías.

Los cristianos denominan a este conjunto de libros el Antiguo Testamento[1], a diferencia de los libros propiamente cristianos (y que los judíos no reconocen) del Nuevo Testamento.

Por el momento no se ha podido establecer definitivamente el verdadero origen de estos libros , a pesar de que la crítica científica ha hecho muchos esfuerzos al respecto.

Podemos situar el comienzo de la ciencia bíblica en la época de las revoluciones burguesas y la Ilustración. Entre los primeros pensadores que ensayaron una interpretación crítica de la Biblia figuran T. Hobbes y B. Spinoza (aunque tuvieron antecesores ya en la Edad Media); ellos descubrieron que los libros atribuidos a Moisés fueron escritos, en realidad, más tarde. El francés Jean Astruc, que frecuentaba a los enciclopedistas, hizo un aporte esencial al estudio científico de la Biblia al demostrar, en su obra *Suposiciones acerca de los textos primitivos que emp'eó*

[1] Según la versión griega de la Biblia, llamada la Biblia de los Setenta, pertenecen al Antiguo Testamento también los libros de Tobías, de Judith, los Proverbios de Salomón, de Jesús hijo de Sirach y del profeta Baruch, los libros segundo y tercero de Esdrás, los tres libros de los macabeos; pero los judíos no los aceptan en su canon.

Moisés en la redacción del Génesis (1753), que en ciertas partes del libro, el Dios se denomina Jahvé (o Jehová) y en otras, Elohim en la traducción rusa, y en algunas otras partes de la Biblia esta diferencia de los nombres de Dios no existe); esto lo llevó a conjeturar que la Biblia se basaba en dos obras, inicialmente separadas. Más tarde, en el siglo XIX, los científicos desarrollaron y profundizaron la hipótesis de Astruc, llegando paulatinamente a establecer las fuentes de los textos que integran el Pentateuco de Moisés. Entre los científicos que se dedicaron a este estudio se destacan especialmente Martín de Witte, Herman Hupfeld, K. Graf y, el más brillante de todos, Julius Wellhausen (*Introducción a la historia de Israel*, 1878). A consecuencia de sus investigaciones, hoy es de dominio público que el Pentateuco se integra de los siguientes textos: Jahvista (llamado así en forma convencional, por el uso del nombre Jahvé), redactado en Judá, probablemente en el siglo IX A. C.; Elohista (una designación igualmente convencional, debida al nombre de Dios Elohim; textualmente: dioses o espíritus), redactado en Efraín (la parte norte de Palestina), quizá en el siglo VIII A. C.; Deuteronomio, redactado cerca del 621 A. C.; relaborado en 560 A. C., aproximadamente; Código Sacerdotal, redactado alrededor del 500 A. C. o, según ciertas opiniones, en 444 A. C. Más tarde, los dos primeros textos se fundieron en uno, designado convencionalmente Jahvista. Se ha convenido señalar estos textos del Pentateuco con las siguientes letras latinas: Jahvista-J; Elohista-H; Jehovista-JE; Deuterinomio-D (por el término alemán *Deuteronom*); Código Sacerdotal-P (por el término alemán *Priestercodex*).

Asimismo se estableció aproximadamente de qué tiempo datan los demás libros de la Biblia. La cronología y el orden sucesivo de su aparición resultaron muy diferentes de los tradicionales.

Así pues, la ciencia burguesa, representada por sus hombres más progresistas, hizo grandes adelantos en cuanto al esclarecimiento de la auténtica historia de la Biblia. Pero, con respecto al enfoque crítico de la religión judía en sí, incluso los mejores científicos burgueses se detienen a mitad de camino. Pese a sus propias investigaciones, ellos creen que en los fundamentos de la religión judía existe algo profundamente original, distinto de las religiones de todos los demás pueblos paganos, algo particularmente elevado. Hasta los investigadores burgueses más librepensadores consideran al pueblo judío como un pueblo especial, elegido, y a su religión, como una revelación de Dios.

Los científicos soviéticos realizaron una crítica consecuente de la Biblia y un análisis rigurosamente científico de la historia de la religión judía; tienen particular valor las obras del académico N. Nicolski y las de A. Ranóvich, (véase, por ejemplo, de este último, *Bosquejo de historia de la antigua religión judía*, 1937). Dichas obras esclarecen no sólo la historia del texto bíblico propiamente dicho, sino también la historia íntegra de la religión, vinculada con la historia general del pueblo judío, desde la época nómade de las tribus judías en el norte de Arabia hasta la derrota de las rebeliones judías contra la dominación romana, en los siglos I-II después de Cristo y la expulsión de los judíos de Palestina.

El estudio de la historia del texto bíblico, como asimismo el del desarrollo de la religión, presenta muchas dificultades, ante todo porque la Biblia fue relaborada y vuelta a redactar muchas veces. Es un hecho establecido actualmente que sus fragmentos más antiguos son el canto de la profetisa Débora (Jueces, cap. V), que data del siglo XIII A. C., y el cántico de David a la muerte de Saúl y Jonathan (Samuel 2, cap. I), que datan del siglo XI A. C. Los libros y las alocuciones de los profetas fueron compuestos en los siglos VII-VI A. C. En la época del "segundo templo", después del retorno de los judíos del cautiverio babilonio (siglo V), todos los libros de la Biblia fueron revisados y redactados de nuevo, con un espíritu de riguroso monoteísmo y centralización del culto. Esta es la causa de que sea tan difícil hoy analizar las partes integrantes de la Biblia y establecer su cronología.

Además de la Biblia, existen pocos documentos escritos de la época, entre ellos las obras del historiador Flavio Josefo, *La guerra judía*, basada principalmente en la observación personal de los sucesos de los años 66-70, y *Las antigüedades judías*, redactadas sobre la base de libros bíblicos, pero complementados con leyendas orales.

Recientemente aparecieron nuevos hallazgos que facilitan el estudio de la religión judía. Entre 1947 y 1957, en las ruinas del antiguo pueblo Hirbet-Kumran, situado a la orilla del Mar Muerto, se hallaron documentos extremadamente interesantes; se trata de manuscritos en idioma hebreo, que datan de los siglos II-I A. C., donde figuran partes del texto de la Biblia (pero diferentes de los textos canónicos), los estatutos de una comunidad, que se supone esenia, y otros. Los manuscritos de Kumran, cuyo estudio comenzó hace poco, pueden proporcionar nuevas maneras de enfocar los problemas inciertos de la antigua religión judía.

El período más antiguo. Los cultos clánicos

Sobre la base de todos los documentos e investigaciones de que disponemos, podemos bosquejar de la siguiente manera la historia de la religión judía. En el período más remoto de su historia, en la primera mitad del segundo milenio anterior a Cristo, los judíos constituían un conglomerado de tribus beduinas ganaderas, que hacían una vida nómada en el norte de Arabia. El régimen de este pueblo era patriarcal, clánico-tribal, y su religión lo reflejaba.

Existía, al parecer, el culto de los protectores clánicos, quizás espíritus de los antepasados; este culto dejó huellas débiles en el texto de la Biblia. Por ejemplo, el Génesis relata cómo, durante la fuga de Jacob con sus mujeres de la casa de su suegro Labán, una de ellas, Raquel, robó los ídolos domésticos de su padre. El texto hebreo de la Biblia aplica a dichos ídolos la denominación de *terafim;* parece evidente que se trata de los protectores del clan. Según la narración bíblica, Labán estaba indignado no tanto por la fuga de sus hijas y yerno, como por el hurto de sus dioses protectores; siguió a los fugitivos, les reprochó el robo de los terafim, e

insistió en que se los devolvieran (Génesis cap. 31). Al parecer, en aquel tiempo los judíos tomaban muy en serio esos objetos de culto clánico.

Las leyendas acerca de los patriarcas parecen estar también vinculadas con el culto clánico. Los investigadores admiten unánimemente que los patriarcas de la Biblia (Abraham, Isaac, Jacob y otros, asimismo Moisés) no son personajes históricos. Entonces, ¿qué son? Desde luego, es un error considerar sus nombres la personificación mitológica de fenómenos celestes. Lo más verosímil es que los patriarcas personifiquen las divisiones clánico-tribales. Esta fue, en particular, la opinión de F. Engels, como lo señala en la carta a C. Marx del 24 de mayo de 1853 [2]. En la antigüedad se rendía a los patriarcas honores religiosos.

J. Wellhausen ha hecho un descubrimiento de suma importancia: en el Jehovista —la fuente más antigua del texto bíblico—, los patriarcas actúan en los lugares sagrados, donde comúnmente se practicaba el culto, mientras que el Código Sacerdotal, más tardío, que refleja la lucha de los sacerdotes por centralizar el culto en Jerusalén, presenta a los patriarcas alejados de aquellos lugares [3]. El texto bíblico conserva huellas de la veneración de la tumba de Raquel (Génesis, cap. 35; Reyes I, cap. 10).

El culto ganadero

Sin duda, el culto ganadero se remonta a una época de igual antigüedad. Está vinculado con este culto el origen de la antigua fiesta de Pascua, que comenzó por ser una fiesta puramente ganadera, el sacrificio primaveral de la primera cría de los rebaños [4]. Robertson Smith está en lo cierto al llamar la atención sobre la base totémica de este sacrificio. Más tarde, se mezclaron con la Pascua primitiva elementos muy diferentes, de culto agrario.

También estaban vinculadas con el culto ganadero ciertas imágenes de espíritus y dioses, cuyas débiles huellas se advierten en el texto de la Biblia, pese a la cuidadosa revisión de los sacerdotes jerosolimitanos. Tal es, por ejemplo, la imagen mitológica de Azazel, a quien sacrificaban, en un determinado momento, un macho cabrío; a este macho cabrío de Azazel (la traducción rusa dice "el chivo de remisión") lo echaban vivo al desierto, "imponiendo" sobre su cabeza todos los pecados del pueblo (Levítico, cap. 16). J. Frazer analiza muy bien este rito con el macho cabrío de remisión, considerado una víctima expiatoria de los pecados e iniquidades del pueblo; *La rama dorada*, del autor mencionado, reúne muchos ritos análogos de diferentes pueblos.

En aquella época existían, al parecer, muchas creencias en espíritus de todo tipo; la Biblia conserva huellas de ello. El Éxodo (cap. 12) men-

[2] Véase C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, págs. 71-73, 1953.

[3] Véase J. Wellhausen, *Introducción a la historia de Israel*, págs. 286-300, San Petersburgo, 1909.

[4] Wellhausen, pág. 79.

ciona al espíritu "fatal" que mata a todos los primogénitos egipcios y no toca a los primogénitos judíos. En el libro de Jueces (cap. 9), Dios envía a los judíos un espíritu malvado, que frecuenta al rey Saúl y lo atormenta (Reyes I, cap. 16; cap. 18; cap. 19). Hay otro texto en el cual Dios envía a los hombres un "espíritu mentiroso" (Reyes I, cap. 22).

Es muy probable que en la época nómade haya existido el culto de la luna, vinculado con el calendario lunar. J. Wellhausen supuso [5] que fue precisamente este culto el que dio origen a la celebración del sábado, la cual tiene aún gran importancia en la religión judía. Sin embargo, no se trataba primitivamente de un día semanal de descanso, sino de la celebración de la luna nueva (como creía Wellhausen) o de la luna llena [6].

Los tabús

Datan también de una época muy remota gran número de prohibiciones, o tabús. Algunos de ellos están vinculados con la vida sexual y se originaron, al parecer, en las costumbres de la vida comunal clánica; otros, con la alimentación. Los numerosos tabús alimenticios —la prohibición de comer carne de camello, de gerbo, de liebre, de cerdo, de reptiles y de muchas aves— están vinculados en su origen con las condiciones de vida de los ganaderos nómades, pero sus raíces no están del todo claras: evidentemente se prohibía que se matara al camello para utilizarlo como alimento porque en el desierto es el principal animal de labor y de tracción, al cerdo, porque es un animal típicamente "sedentario" y pertenecía a los pueblos agricultores, con los cuales estaban los nómades en malas relaciones [7]. La mayoría de estos tabús alimenticios están divorciados desde hace tiempo de su fundamento práctico, y tomaron un tinte puramente religioso; es difícil hoy reconocer sus raíces. Uno de los más rigurosos tabús se refería a la sangre de los alimentos. La sangre era considerada como el alma *(nefesh)* del cuerpo: "Porque el alma de la carne en la sangre está, por lo tanto he dicho (Dios, S. T.) a los hijos de Israel: no comáis la sangre de ninguna carne porque la vida de toda carne es su sangre. Cualquiera que la comiera perecerá" (Levítico, cap. 17). La carne de los animales sacrificados para alimento debía ser desangrada.

[5] J. Wellhausen, págs. 96-97.

[6] A. Ránovich, *Bosquejos de historia de la antigua religión judía*, págs. 133-134.

[7] Los investigadores explicaron de varios modos la prohibición judaica (y también musulmana) de comer la carne del cerdo. Unos la atribuían a razones higiénicas y racionales, pues suponían que dicha carne pudiera ser nociva en un clima cálido. Pero sabemos que muchos pueblos de países tropicales comen carne de cerdo, con óptimos resultados. Otros ven en la prohibición un resabio de tabús totémicos, conjeturando que el cerdo había sido antaño animal totémico y, por ende, sagrado (las nociones de lo sagrado y lo impuro son muy cercanas); pero no tenemos prueba alguna de que el cerdo doméstico haya sido un tótem y, en todo caso, no pudo haberlo sido en tribus nómades,

La circuncisión

El rito de circuncidar a los varones recién nacidos data indudablemente de la misma remota época. La Biblia atribuye la implantación de dicha costumbres a Abraham, quien recibió al respecto una orden especial de Dios ("Este será mi pacto, que *debéis* guardar entre mí y vosotros. Y de edad de ocho días será circuncidado todo varón entre vosotros por vuestras generaciones [...]") (Génesis, cap. 17). El origen verdadero de este rito entre los judíos no está claro. Es una supervivencia del ritual ancestral de la iniciación, que, sin embargo, en la época del régimen primitivo comunal no se practicaba en los recién nacidos sino en los adolescentes llegados a la pubertad. Algunos científicos creen que esta costumbre existió en las tribus semitas de Arabia, judíos inclusive, desde tiempos inmemoriales; otros suponen que los judíos la imitaron de los egipcios, que, al igual que muchos otros pueblos de África, la practicaban asimismo desde la antigüedad.

También se remonta a tiempos ancestrales la veneración de los árboles, las montañas, las rocas, las fuentes y también de los cipos sagrados, los *asher*. El texto bíblico conserva huellas de estos cultos.

El culto de Jahvé

Por último, se ocultan en la antigua época prepalestina las raíces del culto nacional de Jahvé, que se convirtió más tarde, no sólo en el objeto principal, sino en el único de veneración de los judíos.

El problema del origen del culto del Dios Jahvé, figura central de la religión judía, es el más importante en lo que se refiere al estudio del judaísmo, pero al mismo tiempo el más difícil. La ciencia no lo resolvió todavía definitivamente. Ni siquiera el nombre Jahvé o Iahvé (la versión Jehová es errónea; algunos científicos creen que la forma primitiva es Jahú) puede ser descifrado de una manera convincente. Es posible que su origen no sea judío. Ciertos investigadores formulan la conjetura de que Jahvé fue primitivamente el dios de la tribu madianita, que habitaba en la península de Sinaí, cercana a las fronteras del Egipto; confirma esta hipótesis el relato de la Biblia (Éxodo, cap. 2) según el cual Moisés se había casado con una hija del sacerdote madianita, vivió en el país de su suegro, apacentó a sus ovejas, y fue allí, en el monte Horeb, donde se le apareció por vez primera Jahvé y le reveló su nombre (id., cap. 3); antes de que eso ocurriera, según la misma narración, los judíos veneraban a Dios bajo otros nombres (id). En todo caso, el primer lugar donde apareció Jahvé y se practicó su culto fue precisamente el monte Horeb, en Sinaí ("Y dijo él: el Señor vino del Sinaí", Deuteronomio, cap. 33). Estas raíces madianitas del culto de Jahvé quizá explican en parte la leyenda del éxodo, cuando Dios sacó al pueblo judío de Egipto. Pero, de todos modos, establecer que Jahvé fue primitivamente el dios madianita no significa

aclarar el problema de su origen. A. Ránovich cree que Jahvé fue primitivamente un espíritu, personificación del desierto [8]. A. P. Kazhdan cree que fue el dios de la tempestad [9]. Existen conjeturas, de acuerdo con las cuales la imagen de Jahvé contiene rastros de antiguas creencias totémicas, que insinúan su vínculo con el león y el toro. Por débilmente que se revelen estos rastros, es muy lógico admitir su existencia, ya que sabemos que elementos totémicos integran a menudo la imagen de dios tribal.

Rasgos del espíritu protector de las ceremonias de iniciación se advierten con la mayor claridad en la imagen de Jahvé. Según la Biblia, Jahvé exige con mucha insistencia que todos los israelitas, sus adoradores, se circunciden. No menos insistente es la pretensión de Jahvé de que todos los primogénitos de Israel sean consagrados (Éxodo, cap. 34; Números, cap. 3 y otros); esto parece un evidente resabio de la época primitiva, en la que los adolescentes eran consagrados al espíritu protector de la iniciación.

Algunos investigadores suponen que la exigencia del rescate de los primogénitos, consagrados a Dios, significa que en otros tiempos estos primogénitos eran realmente sacrificados a Dios, es decir, que los mataban [10]. Pero es ésta una conjetura absolutamente inverosímil, pues ningún pueblo hubiera sobrevivido si tuviera la costumbre de matar sistemáticamente a todos los primogénitos varones. La etnografía no conoce pueblos semejantes; en cambio conoce muchos ejemplos de ceremonias consagratorias, integradas por ritos imitativos de la muerte y la resurrección; a los no consagrados se los persuade de que el espíritu de la iniciación (el Tuari yiraka australiano, etc.) mata realmente a los jóvenes, y luego los resucita. Parece verosímil que la consagración de los primogénitos a Jahvé constituyera un rito similar entre los antepasados de los judíos.

Para los propios judíos, Jahvé no siempre fue el dios común. Al principio, ni siquiera fue el dios de todos los israelitas, el núcleo básico del grupo de tribus judías. Pero en este problema hay poca claridad. Se considera habitualmente que Jahvé fue el dios de la tribu judía propiamente dicha, y que sólo más tarde se convirtió en el dios nacional de todos los israelitas. Sin embargo, esto no concuerda con el hecho de que Moisés, el legislador legendario, el primero a quien Jahvé reveló su nombre y a quien eligió como su mediador, no perteneciera a la tribu judía, sino a la levita, y que, en adelante, todos los sacerdotes y servidores de Jahvé debieran, por ley, pertenecer a la tribu levita; los judíos no podían servir a Jahvé. La Biblia menciona numerosas veces a la tribu de los levitas, como particularmente allegada a Dios y amada por el: "Púsose Moisés a la puerta del campamento y dijo: quien es del Señor júntese conmigo. Y juntáronse con él todos los hijos de Leví" (Éxodo, cap. 32). "Y habló el Señor a Moisés, diciendo: He aquí, yo he tomado a los levitas de entre los hijos de Israel en

[8] Ránovich, págs. 177-178.

[9] Véase A. P. Kazhdan, *La religión y el ateísmo en el mundo antiguo*, pág. 93, Moscú, 1957.

[10] Véase *Historia general de la cultura europea*, t. V, pág. 13.

lugar de todos los primogénitos... serán pues míos los levitas" (Números, cap. 3).

La convicción, ampliamente difundida en la ciencia, de que Jahvé fue al principio dios de la tribu judía se debe, probablemente, al hecho de que la dinastía de los reyes judíos (a partir de David, siglo X A. C.) pertenecía a la tribu judía, y estos reyes consideraron útil trasformar el culto de Jahvé, el más difundido entre el pueblo, en culto nacional.

El papel de Jahvé como dios-guerrero tribal se hizo particularmente notorio en la época en que las tribus nómadas judías (israelitas) iniciaron su ofensiva contra las tribus agrícolas de Canaán (Palestina). Los israelitas comenzaron la conquista de Palestina en los siglos XV-XIV A. C. y les llevó varios siglos terminarla; durante estos siglos libraron una tenaz y destructora guerra contra los aborígenes de aquella tierra. El carácter encarnizado de la lucha se reflejó en el espíritu de la Biblia y de la religión que ésta expone. Jahvé —no importa quien haya sido anteriormente— se presenta en esa época como dios-guerrero nacional israelita o judío, que guía a su pueblo en la lucha contra todos los enemigos. Esta característica de Jahvé está entretejida con un hilo rojo en los libros de la Biblia.

En efecto, la Biblia atribuye la conquista de Palestina a una orden directa de Jahvé: "Levántate pues ahora —dice Dios a Josué—, y pasa este Jordán, tú y todo este pueblo, a la tierra que yo les doy a los hijos de Israel. Yo os he entregado, como lo había dicho a Moisés, todo lugar que pisare la planta de vuestro pie. Desde el desierto y este Líbano y hasta el gran río Éufrates, toda la tierra de los Hetheos, hasta la gran mar del poniente del sol, será vuestro término... Mira que te mando que te esfuerces y seas valiente, no temas ni desmayes, porque Jahvé será contigo, en donde quiera que fueres" (Josué cap. 1). Dios había ordenado aniquilar sin piedad a la población nativa de Palestina. La primera ciudad cananea, Jericó, tomada por asalto, quedó destruida, y todos sus habitantes, muertos (idem, cap. 6). Con la segunda, Hai, hicieron lo mismo, con la única diferencia de que, por orden de Jahvé, Josué dejó vivir al ganado y se apoderó de él como botín (ídem, cap. 8). Algunas veces Jahvé llegaba incluso a intervenir personalmente en la batalla, ayudando a su pueblo; esto ocurrió en la batalla de los israelitas con los amorreos, pues, cuando éstos intentaron huir, "Jahvé echó sobre ellos del cielo grandes piedras... y murieron; muchos más murieron de las piedras del granizo que los que los hijos de Israel habían muerto a cuchillo" (idem, cap. 10). De paso sea dicho, fue en esa misma batalla cuando Josué decidió prolongar el día, para llevar a término su victoria, y detuvo el sol en el cielo con una sola palabra (idem). Iguales características sanguinarias tuvieron las siguientes guerras de los judíos, cuando, según lo expresa la Biblia; "a ninguno dejaron con vida" en las ciudades que conquistaron (idem, cap. 11). Semejante crueldad se explica, en parte, por la tenaz resistencia de los habitantes de aquellas ciudades que sabían, al parecer, que no debían esperar compasión; pero la Biblia, con un cinismo ingenuo, atribuye esa resistencia a la obra del propio Dios: "Porque esto vino de Jahvé, que

endurecía el corazón de ellos para que resistiesen con guerra a Israel, para destruirlos y que no les fuese hecha misericordia, antes fuesen desarraigados, como Jahvé lo había mandado a Moisés (idem). A consecuencia de este plan, tan detalladamente preparado por Dios, el país quedó devastado por completo. Unicamente no permitió Dios el aniquilamiento de ciertos pueblos, vecinos de los judíos, pero no por compasión, sino por un cálculo ingenioso, pues los dejó en calidad de instrumento que serviría para probar a los israelitas de' porvenir, como una especie de material de estudio, con el cual Israel se haría práctico en el oficio de la guerra (Jueces, cap. 2). "Estas pues son las gentes —escribe con el mismo cinismo cándido el redactor de la Biblia—, que dejó Jahvé para probar con ellos a Israel, a todos aquellos que no habían conocido las guerras del Canaán. Para que al menos el linaje de los hijos de Israel conociese, para enseñarlos en la guerra, siquiera fuese a los que antes no la habían conocido. Cinco príncipes de los Philisteos, y todos los Cananeos, y los Sidonios, y los Heveos que habitaban en el monte Líbano..." (idem, cap. 3).

Debemos acotar que los israelitas utilizaron este material viviente, dejado a su disposición; en lo sucesivo, ya dueños absolutos del país, continuaron las matanzas y los saqueos de los pacíficos pobladores, con una crueldad increíble. Jahvé los incitaba siempre, y si no le parecían lo suficientemente feroces, los castigaba; por ejemplo, le quitó su bendición al rey Saúl, por no haber sido implacable con los Amalecitas (Reyes, cap. 15). En cuanto al rey David, el predilecto de Dios, no sólo aniquilaba a los habitantes de los países y ciudades conquistados, sino que hacía con ellos un escarnio sádico; así, después de conquistar la ciudad ammonita de Rabba, David hizo salir de ella a todos sus habitantes, "y púsolos debajo de sierras y trillos de hierro, y de hachas de hierro; e hízolos pasar por hornos de ladrillos; y lo mismo hizo a todas las ciudades de los hijos de Ammón" —agrega el compilador del segundo libro de Samuel (cap. 12)— Se diría que tales espectáculos proporcionaban un placer especial a Jahvé, que, por su insaciable ferocidad, sobrepasa al Huitzilipotchli azteca y al Moloch fenicio.

El período palestinense

La conquista de Palestina tuvo por consecuencia una modificación en la vida de los judíos, en su régimen económico y social y, por supuesto, en su religión. Los judíos pasaron gradualmente de la vida nómada a la sedentaria, de la ganadería a la agricultura. A medida que ello ocurría se iban mezclando con la población nativa, la cananea. Durante el período de las guerras de conquista —el así llamado período de los "jueces"— conservaban aún el régimen clánico-tribal y la democracia militar, pues realizaban sus campañas contra los enemigos bajo el mando de jueces —jefes militares— electivos. Pero este régimen acabó por descomponerse, aparecieron los ricos y los pobres, los esclavos y los libres; se estableció el poder de los reyes, que provenían en un comienzo de la tribu benjaminita (Saúl) y luego de los judíos (David, Salomón y los demás).

Todos estos cambios se reflejaron en la religión. Al mezclarse con los habitantes nativos, los judíos, por imitación, comenzaron a adorar a los numerosos dioscecillos locales, los *baales*. El culto de los baales —protectores comunales y urbanos—, venía de muy antiguo en Siria y Palestina. Algunos de estos baales, en su mayoría innominados, adquirieron mayor notoriedad y conquistaron un sitio destacado y un nombre individual. La Biblia conserva débiles y dudosos rastros de los dioses venerados antaño por los judíos, por ejemplo, Bethel, literalmente, casa de Dios. En el texto hebreo de la Biblia figura el nombre de Dios El Shaddai, que en la traducción rusa fue sustituida por la expresión "Dios omnipotente" (Génesis, caps. 28 y 35; Éxodo, cap. 6), pero es más probable que se trate de un Dios auténtico judío, y no cananeo. Existen indicios de que los judíos han venerado en otros tiempos a la diosa Anat, incluso es posible que la hayan considerado la esposa de Jahvé; otros pueblos semitas la veneraron asimismo [11].

Las divinidades locales eran adoradas en los santuarios y también en las "alturas", que los pueblos semitas en general acostumbraban a considerar como lugares sagrados. El rey Salomón (siglo X A. C.) edificó un espléndido templo de Jahvé, pero el culto no se había centralizado aún, y los ritos y sacrificios "en las alturas" proseguían.

Los judíos adoptaron, siguiendo el uso de la población nativa, varias fiestas religiosas vinculadas con la agricultura: *matzot*, la fiesta primaveral, que se fundió con la antigua Pascua ganadera; *shebuot*, la fiesta de la cosecha del trigo; *succot*, la fiesta que celebraba la recolección de frutos, etc.

El culto estaba en manos de un grupo especial y hereditario de sacerdotes, que procedían de la tribu de los levitas. En la época palestinense, la palabra *"levita"* significaba sacerdote (aproximadamente como entre los medos, donde la tribu de los magos se convirtió en casta sacerdotal).

Pero, junto con estos sacerdotes tradicionales y hereditarios, ya desde el siglo VIII A. C. actuaron entre los judíos unos hombres religiosos de tipo muy diferente; nos referimos a los profetas (nabiim, en hebreo), los cuales constituyen un fenómeno muy singular y complejo. En un comienzo los profetas fueron, al parecer, sacerdotes de práctica libre, o sea adivinos y vaticinadores. Profetizaban luego de ponerse en estado de frenesí, mediante golpes de pandereta, sonidos de otros instrumentos musicales, danzas, desnudándose a veces ("Y él también se desnudó de sus vestidos, y profetizó igualmente delante de Samuel"; Samuel I, cap. 19); en otras palabras, en los actos de los profetas aparecían rasgos netamente shamánicos.

Sin embargo, cuando se agudizaron las contradicciones de clase en los reinos de Israel y de Judá (después de la muerte de Salomón el Estado judío se dividió en dos partes), los profetas comenzaron a actuar, en

[11] Véase Ránovich, pág. 171.

cierto modo, como exponentes del descontento popular. Por cierto que no lo expresaban en forma directa, sino que lo adaptaban a su propia forma de actuar; los profetas hostigaban los pecados del pueblo, exhortaban a restablecer el culto del dios nacional Jahvé y censuraban la veneración de los dioses cananeos. Por lo demás, en ciertos profetas se percibe un matiz que faltaba en la literatura de origen más temprano, la idea del pecado moral, y no puramente ritual, como ocurría anteriormente. Con particular claridad se advierte este matiz en las palabras de Isaías, el más grande de los profetas (siglo VIII A. C.). "Lavaos, limpiaos, quitad la iniquidad de vuestras obras de ante mis ojos; dejad de hacer lo malo. Aprended a hacer bien; buscad juicio, restituid al agraviado, oíd en derecho al huérfano, amparad a la viuda" (Isaías, cap. 1).

Este llamado a la purificación moral, esta exhortación a ser verídicos y justos, tenía un sentido de clase bastante definido; los profetas, que provenían de las capas cultas y dominantes de la sociedad, querían desviar el descontento y la protesta del pueblo oprimido de los verdaderos culpables de esa opresión. Según la prédica de los profetas, la causa del mal, la causa de los sufrimientos del pueblo, no radicaba en la desigualdad social ni en la explotación, sino en una esfera exclusivamente moral, es decir, en los pecados del pueblo y en su desobediencia a los mandamientos de Dios.

Por otra parte, los profetas actuaban como una especie de publicistas políticos. Algunos de ellos estaban bien informados acerca de la situación internacional, y advertían el peligro que amenazaba a los pequeños Estados judíos de parte de sus poderosos vecinos, Asiria y Babilonia; ponían en guardia a los gobernantes respecto de la peligrosa alianza con Egipto y anunciaban las calamidades de una invasión extranjera. Pero al mismo tiempo consolaban al pueblo con la esperanza de que, por último, Jahvé liberaría y engrandecería a su pueblo.

Los profetas no pertenecían al sacerdocio oficial del templo, e incluso parecían constituir la oposición a su política. Existen textos que se refieren a la persecución contra los profetas. No obstante, no hubo verdadera lucha entre los sacerdotes y los profetas, y los libros de éstos forman parte del texto canónico de la Biblia.

El período posterior al cautiverio

La transición al tercer período histórico de la religión judía, que suele denominarse "posterior al cautiverio", o época del "segundo templo", fue marcada por tres grandes acontecimientos. Se trata, en primer lugar, de la reforma religiosa del rey de Judá, Josías (621 A.C.), en virtud de la cual se operó una neta centralización del culto; en segundo lugar, de la conquista de Jerusalén en 586 A. C. por el rey babilonio, quien se llevó prisionero a una parte del pueblo judío; y, en tercer lugar, del regreso de los cautivos desde Babilonia, que se produjo en 538 A. C., bajo el rey Ciro de Persia, y la reconstrucción del templo de Jerusalén. En este período se formaron definitivamente los rasgos del judaísmo que

se consideran sus particularidades características y, en opinión de los creyentes, constituyen sus cualidades inalienables y genuinas: un monoteísmo riguroso, estricta centralización del culto y canonización de los libros sagrados de la Biblia.

La reforma religiosa del rey Josías tenía sus razones políticas. Fue llevada a cabo cuando existía la amenaza de los enemigos exteriores: Asiria, que había destruido poco tiempo atrás el reino de Israel, Egipto y Babilonia. El reino de Judá necesitaba consolidar sus fuerzas. Josías fundó su reforma en el así llamado Quinto libro de Moisés, el Deuteronomio, que, según rumores de la época, fue hallado, pero que, en realidad, fue escrito en aquellos años.

El Deuteronomio reglamentaba severamente la vida ritual y social de los judíos y contenía leyes contra la usura y la esclavitud demasiado duras; se trataba de leyes que intentaban suavizar las contradicciones de clase. Pero lo esencial de este libro es el rígido principio de veneración del único Dios Jahvé, y las ásperas amenazas hacia cualquier infractor del mismo. Se tomaron violentas medidas, inspiradas por la nueva ley, para afirmar la centralización del culto. El segundo libro de Reyes (caps. 22 y 23) lo relata con brillante elocuencia. Josías ordenó quitar del templo de Jerusalén los objetos de culto de todos los dioses, excepto Jahvé, suprimir todos los lugares de adoración "en las alturas" y matar a todos los sacerdotes que oficiaban allí; además, mandó exterminar a los hechiceros, adivinos, etc., y restableció oficialmente el antiguo festejo judío de la Pascua, que no se celebraba desde tiempo atrás.

La centralización del culto de Jahvé, impuesta por el rey con el apoyo de los sacerdotes del templo de Jerusalén, tendía a reforzar el centralismo político, con la finalidad de cohesionar a todas las fuerzas del país para el rechazo del enemigo. Pero esta medida no consiguió salvar al débil reino de Judá de la derrota. En 597 y 585 A. C., el rey babilonio tomó Jerusalén y la saqueó. El templo quedó destruido y muchos judíos —entre ellos la mayor parte de los nobles y sacerdotes— fueron trasladados a Babilonia. El "cautiverio babilonio", que duró cincuenta años, quedó largo tiempo en la memoria de los judíos como una calamidad nacional, aunque, en realidad, perjudicó en mayor medida a la jerarquía sacerdotal y propietaria de esclavos. El hecho de vivir en Babilonia durante cincuenta años no podía dejar de repercutir en la religión judía. Cuando Ciro de Persia conquistó Babilonia y los autorizó a regresar a su patria y a reconstruir los muros defensivos de Jerusalén y el templo (539 A. C.), la nueva época que advino a continuación difería en muchos aspectos de la anterior.

Después de que retornara del cautiverio la aristocracia terrateniente-esclavista, las contradicciones de clase se agudizaron; hicieron falta medidas más enérgicas para someter al pueblo. Pero los judíos no tenían ya un Estado nacional independiente, puesto que estaban bajo el dominio de Persia. En cambio, adquirieron una enorme autoridad los sacerdotes de Jerusalén, emancipados de todo poder secular. Los gobernantes extranje-

ros —los reyes persas y, más tarde, los greco-sirios (los Seleucidas)—, protegían a los sacerdotes, apoyándose en ellos para afianzar su dominación sobre los judíos. No se admitía otro centro de culto que el templo de Jerusalén y sólo allí se podía ofrecer sacrificios a Jahvé. En manos de los sacerdotes se concentraban los sacrificios que traían los creyentes de todos los confines del país. Entre los muros del templo se acumulaban los tesoros, formados con innumerables donaciones. Los sacrificios —purificatorios, propiciatorios, de agradecimiento y otros— se exigían a los adoradores de Jahvé casi a cada paso; todo roce casual con algo impuro requería un sacrificio purificatorio. Se exigían y se cumplían prestaciones personales en beneficio del templo. Los sacerdotes del templo empleaban las riquezas inmensas que acumulaban, en el préstamo usurario, con lo cual las acrecentaban aun más. Los sacerdotes no tenían competidores. El "segundo templo" superó en riqueza y esplendor al famoso templo de Salomón.

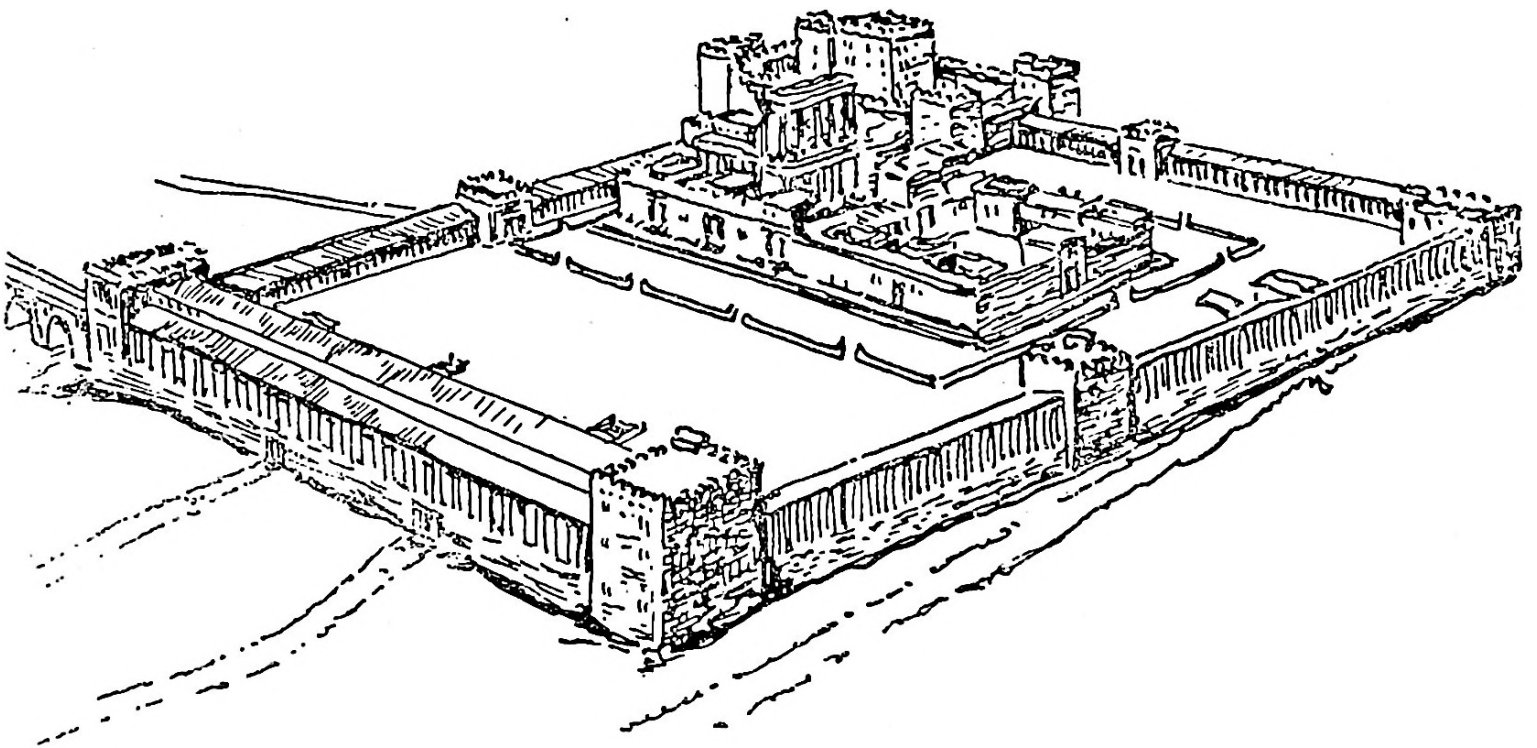
El sacerdocio jerosolimitano constituía una casta hereditaria herméticamente cerrada, que se dividía en dos categorías: los sacerdotes y los levitas, o sea, servidores del templo. Unos y otros eran considerados, tal como antes, descendientes de la tribu Leví, que recibió este privilegio del propio Moisés y de su hermano Aarón.

El monoteísmo y el pueblo elegido de Dios

El insólito desarrollo del régimen hierocrático tuvo como resultado un monoteísmo acentuado, que llegó a su plena expresión en el período posterior al cautiverio. El antiguo dios tribal Jahvé se había trasformado en el dios único, creador y soberano del mundo.

Debemos subrayar que el judaísmo proclamó un monoteísmo consecuente, y no se limitó a esto, sino que lo puso en práctica, cosas ambas que sucedían por vez primera en la historia de la religión. Había existido una tendencia al monoteísmo en la religión egipcia, como asimismo en la babilonia y la irania, y siempre fue un reflejo de la centralización política, del poder despótico del monarca. "La unidad de Dios... —escribía Engels— es tan sólo el reflejo del déspota oriental único"[12]. Pero aquellas tentativas de implantar el monoteísmo se habían estrellado contra la resistencia de los sacerdotes, o de otras fuerzas centrífugas. Y si en la época a la que nos referimos los sacerdotes de Jerusalén lograron implantar efectivamente un monoteísmo riguroso, eso no se debió a ciertas cualidades particulares del espíritu nacional judío, como suponen algunos científicos idealistas burgueses, sino al hecho de que dichos sacerdotes se hallaban en una posición monopolista, ya que no tenían rivales fuertes y los reyes (persas y otros) les prestaban ayuda.

[12] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXVII, pág. 56.



El templo de Jerusalén. Reconstrucción.

Fue en aquella época cuando se adaptaron los libros de la Biblia, al espíritu de esta doctrina rigurosamente monoteísta, en especial modo los principales, los que integran el Pentateuco. La redacción definitiva data, según lo reconocen todos los investigadores, del siglo V A. C. En la misma época se compiló el Código Sacerdotal, una de las partes más importantes del Pentateuco. De todos los libros de la época anterior se eliminó cuidadosamente todo rastro de veneración de otros dioses.

Así pues, en contradicción con el concepto tradicional de la iglesia, el monoteísmo de los judíos no es, en modo alguno, un fenómeno antiguo, sino que, por el contrario, data de un período relativamente tardío.

La agudización de las contradicciones de clase suele ser la causa de que las clases dominantes sientan la necesidad de hallar algún consuelo religioso para las masas populares, para no permitir que éstas se encaminen por las vías de la protesta y la lucha en pro de su emancipación. En la mayoría de las religiones de la sociedad de clases, este consuelo es ofrecido al pueblo bajo la forma de la recompensa en el más allá, del premio en el otro mundo por los sufrimientos padecidos en la vida. En el judaísmo no se formó, sin embargo, una doctrina semejante, estuvo y sigue estando vinculado enteramente con la vida terrenal, no con el mundo de ultratumba. La religión judía consolaba de otra manera a las masas populares sufrientes; en cambio de la idea de la recompensa póstuma, desarrolló la doctrina de la elección hecha por Dios. Dicha doctrina se manifestó con particular nitidez en la época del "segundo templo"; si los judíos sufrían, era por su exclusiva culpa, pues habían pecado, trasgrediendo los mandamientos de Dios, y éste los castigaba. Pero continuaban siendo el pueblo elegido; llegaría el momento en que Jahvé perdonaría sus faltas y lo elevaría por encima de todos los pueblos del mundo.

Las raíces de esta idea se remontan a la época ancestral, cuando Jahvé era todavía un dios tribal y, naturalmente, protegía a su tribu. Trasformado más tarde en dios único, creador y omnipotente, Jahvé no había dejado de amar a su pueblo "elegido", aun cuando le infligía ocasionalmente severos castigos. Esta idea se manifiesta en todos los profetas. Ciertamente, surge con respecto a este punto una importante contradicción lógica, pues, siendo Jahvé el creador omnipotente del mundo entero, ¿por qué eligió a un pueblo pequeño, que no se distinguía por ninguna cualidad especial y le era infiel a cada paso a él, a Jahvé? Pero nadie prestó atención a esta contradicción (por lo general las contradicciones de una religión no son advertidas por los creyentes).

Después del cautiverio la idea del "pueblo elegido" tomó mayor fuerza. Se puso en práctica una estricta división entre los judíos y sus vecinos de otras tribus y lenguas; Nehemías, a quien el rey Artajerjes hizo gobernador de Judá, encargándole la tarea de reconstruir los muros de Jerusalén, tomó las medidas más enérgicas con respecto a la mencionada división. Bajo Nehemías, con la conformidad de sacerdotes y levitas, "separaron de Israel todo lo extranjero", quedaron prohibidos los matrimonios entre judíos y extranjeros, y se restringió severamente toda relación con estos últimos. Todos los no judíos, los no circuncisos, los que no veneraban a

Jahvé, eran considerados paganos impuros (Nehemías, caps. 9, 10, y 13).

Este aislamiento nacional autoimpuesto fue un medio para mantener al pueblo en estado de sumisión y atenuar su protesta contra la opresión de clase.

Influencia de las religiones de los pueblos vecinos

El cautiverio de Babilonia dejó huellas en el contenido de las creencias religiosas judías. En el texto de la Biblia se advierte una clara impronta del influjo de la cosmología y la demonología babilónicas. Por ejemplo, los *querubines* alados, mencionados frecuentemente en la Biblia, no son otros que los querubes babilónicos, míticos toros alados. El culto asirio-babilónico de Marduk e Ishtar se trasformó en el relato bíblico acerca de Mardaqueo y Esther (el libro de Esther), que relata cómo los judíos se salvaron de la muerte que los amenazaba. Se cree que la fiesta de *purim* se estableció en memoria de dicha salvación, pero, en realidad, los investigadores consideran que también esta fiesta es de origen babilonio (llamada *zagmuk* entre los babilonios). Por último, el relato acerca de la creación del mundo contiene también huellas de la influencia del mito babilonio referente al mismo tema (las tablillas *Enuma Elish*). El nombre que da la Biblia al primer hombre —Adán— se asemeja al del mito babilonio, Adapa.

Por lo demás, las ideas cosmogónicas de los judíos eran confusas y contradictorias. Los primeros capítulos del Génesis entrelazan dos narraciones diferentes acerca de la creación del mundo y del hombre. En la primera, Dios comenzó por crear al hombre, luego plantó el jardín del paraíso, donde lo instaló; después decidió dotarlo de un auxiliar, y con este fin creó diversos animales; el hombre "puso un nombre" a cada uno, pero no halló una ayuda adecuada entre ellos, y entonces, finalmente, Dios creó a la mujer, tomando para ello una costilla del hombre, mientras éste dormía (Génesis, cap. 2). Según la otra narración, Dios creó al mundo en seis días; el quinto día fueron creados los peces, los reptiles y las aves y el sexto, los animales terrestres; el hombre y la mujer fueron creados simultáneamente en último término (idem, cap. 1). Más adelante también hay divergencias. J. Wellhausen opina que el texto del segundo capítulo del Génesis fue escrito por el Jehovista, y está basado en leyendas populares, que abundan en detalles mitológicos y de otro tipo; en cambio, el texto posterior (el capítulo primero del Génesis) está tomado del Código Sacerdotal y se caracteriza por un dogmatismo seco.[13]

El relato bíblico acerca de la Caída y el origen de la muerte (Dios castigó a los primeros hombres por probar los frutos de un árbol, violando su prohibición) es una versión deformada del mito babilonio referente al origen de la muerte. En el mito babilonio, el motivo de la muerte tiene fundamentos lógicos, pues está vinculado con la disensión entre los dioses y con el error del primer hombre. En cambio, en el mito bíblico este motivo

[13] Véase Wellhausen, págs. 262-272.

no está fundamentado lógicamente, pues el único Dios omnipotente otorga al hombre la inmortalidad y se la quita en seguida.[14]

La narración bíblica acerca del diluvio universal repite casi textualmente la similar babilonia; Noé, que se salva del diluvio en el Arca, es el Utnapishtim babilonio. Pero también este relato bíblico carece de la lógica que el mito babilonio posee; en este último, el dios Ea, contrariando al dios supremo Enlil, salva a su favorito Utnapishtim, con lo cual impide que perezca la humanidad entera; en cambio en la Biblia, la muerte y la salvación de los hombres es atribuida al mismo Dios todopoderoso.

Además de la influencia babilonia, el judaísmo experimentó, aunque más débilmente, la del mazdeísmo, al que los judíos deben de haber conocido cuando se hallaban bajo el poder de los reyes persas (siglos VI-IV A.C.). Probablemente se deba a esta influencia la aparición de la figura del espíritu maligno, Satán, el antagonista de Dios. Primitivamente los judíos no conocían esta figura, y en la Biblia casi no se la advierte. La Biblia expresa la idea del mal en forma diferente, como la veneración por parte de los judíos de otros dioses, por lo cual los castiga el dios verdadero; los espíritus malignos, que a veces visitan a los hombres, provienen del mismo Dios. Según la posterior doctrina cristiana, Satán (el diablo) tentó a los primeros hombres, en el paraíso, persuadiéndolos de que comieran el fruto del árbol prohibido; pero en la Biblia, no es el diablo quien desempeña el papel de tentador, sino la serpiente "más astuta que todos los animales del campo" (Génesis, cap. 3). Solamente en el libro de Job aparece Satán, que quiere perder a Job, quebrantar su inflexible devoción, pero lo hace con la autorización del propio Dios. El profeta Zacarías relata su visión, mencionando brevemente a Satán, a quien vio "ante el ángel del Señor" (Zacarías, cap. 3). Es curioso el pasaje donde la figura de Satán sustituye a la de Dios: el segundo libro de Samuel relata cómo Dios, irritado por los israelitas, sugirió al rey David un censo general del pueblo, e inmediatamente castigó duramente a este pueblo (Samuel, II, cap. 24); en el primer libro de Crónicas, donde el mismo relato aparece reformado, en una versión sacerdotal posterior, ya no es Dios, sino Satán, el que incita a David a efectuar el censo (Crónicas I, cap. 21). Con todo, la idea de un espíritu

[14] Existen otras opiniones acerca de la historia de este mito bíblico. J. Frazer ha formulado una ingeniosa conjetura, según la cual existiría una versión primitiva, que no ha llegado hasta nosotros, donde el mito tendría una apariencia más lógica. En el texto primitivo, Dios habría enviado a la serpiente para que trasmitiera a los hombres un mensaje, que los autorizaba a comer los frutos del árbol de la vida y les prohibía comer los del de la muerte. Pero la serpiente, "más astuta que todos los animales" tergiversó deliberadamente el mensaje de Dios, para aprovechar ella misma los frutos del árbol de la vida (este es un paralelo del ampliamente difundido motivo mitológico del "falso mensaje"). En cambio, en la versión reformada, la serpiente no actúa ya como la mensajera de Dios, sino por su propia iniciativa, sin que su engaño le reporte beneficio alguno (J. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, págs. 47, 76-77. Londres, 1919).

particular del mal, de un antagonista de Dios, la idea de un reinado del mal, siguieron siendo, en esencia, ajenas a la religión judía.[15]

En términos generales, hasta la época de la "diáspora" y el contacto con las ideas filosófico-religiosas helénicas, el judaísmo permaneció casi impenetrable a los conceptos metafísicos abstractos. Las ideas referentes a la vida de ultratumba, la inmortalidad del alma, la recompensa en el más allá, etc., no eran conocidas del antiguo judaísmo, que concebía terrenales tanto el castigo como el premio de Dios; si no los recibía el hombre, alcanzaban a su descendencia.

A consecuencia de los antagonismos de clase, agudizados en la época del "segundo templo", se hicieron tentativas de reformar la religión, de adaptarla a las nuevas condiciones. Apareció un grupo de "sabios" *(soferim)*, conocedores e intérpretes de la "ley", una especie de juristas religiosos. Estos "sabios", lejanos antecesores de los rabinos, no estaban relacionados con los sacerdotes del templo, e incluso, al parecer, constituían la oposición. Sin embargo, participaron en la redacción de los libros sagrados.

El período de la "diáspora"

El siguiente período histórico de la religión judía es el de la "diáspora", o sea la dispersión. La dispersión de los judíos más allá de las fronteras de Palestina se inició ya durante las conquistas asiria y babilonia (siglos VII-VI A.C.); en la época helénica muchos judíos vivían en Egipto, Siria, Asia Menor y otros países del Mediterráneo. La emigración en masa se produjo después de la derrota de la primera rebelión, y más aún de la segunda, contra la dominación romana (66-70 y 132-135 D.C.). Aparecieron colonias judías en casi todos los países del Mediterráneo. Después de que Tito Flavio destruyera el templo de Jerusalén, en 70, y de que toda esta ciudad fuera arrasada en 133, no quedó a los judíos un centro tradicional de culto. Así se formaron condiciones históricas nuevas, que influyeron sustancialmente en la modificación de la religión.

Ante todo, surgió de la diáspora la organización sinagogal de las comunidades judías. La *sinagoga* (del griego συναγωγη; literalmente, asamblea, reunión) era una casa de oración y, al mismo tiempo, el centro de la vida social, una especie de organismo de autoadministración comunal. Dirigían la sinagoga los miembros ricos de la comunidad y la presidía el *archisinagog*, un personaje secular. La sinagoga poseía bienes y rentas, provenientes en parte de las donaciones de los fieles, y se dedicaba a la beneficencia, pues acentuaba así su poder sobre los miembros pobres de la comunidad. En la sinagoga se leía y se comentaba las sagradas escrituras, se recitaban plegarias, pero no se hacían sacrificios; según la inquebrantable tradición religiosa, sólo se podía ofrecer sacrificios a Jahvé en el templo de Jerusalén. Las sinagogas comenzaron a surgir en la época helénica; la

[15] Existen asimismo otras huellas de la influencia de la religión irania. A juicio de algunos investigadores (Drews), el arcángel Miguel, mencionado en la Biblia, es el guerrero Mitza.

primera mención acerca de una sinagoga (situada cerca de Alejandría, en Egipto) data de la segunda mitad del siglo III A.C. Había sinagogas no sólo en el extranjero sino también en Palestina, Jerusalén incluida. Poco después de la destrucción del templo de Jerusalén, adquirieron gran importancia, porque el centro de gravedad de la vida religiosa judía recayó precisamente en ellas.

El segundo cambio trascendental radica en el considerable aumento de la recíproca influencia entre la ideología religiosa judaica y la ideología filosófico-religiosa helénica. Los judíos que se habían radicado en los países de cultura helénica, pasaban a hablar el griego, por lo común (en Palestina y, en parte, en Siria y Babilonia, hablaban el arameo; en cuanto al idioma hebreo propiamente dicho, había caído en desuso ya desde el siglo III A.C., conservándose únicamente en los libros y en el servicio religioso). Es sintomático que en los siglos III-II A.C. todos los libros de la Biblia fueran traducidos al griego; se trata de la así llamada Versión de los Sesenta. La traducción se hizo por iniciativa del rey egipcio Tolomeo II, evidentemente para satisfacer la necesidad de la numerosa población judía de la diáspora, que ya no comprendía el hebreo, y asimismo para los no judíos, que, al parecer, sentían interés por el judaísmo. La aparición de la versión griega de la Biblia contribuyó a estrechar el contacto entre las filosofías religiosas, judía y helénica, y de ese contacto surgieron los sistemas sincretistas religioso-idealistas (Filón de Alejandría y, más tarde, el gnosticismo), que ejercieron una influencia sustancial en la formación de la doctrina cristiana.

Todo esto significaba, en cierta medida, la superación del aislamiento religioso de los judíos, producto de la época del "segundo templo". La convivencia de los judíos de la diáspora con gente de otras nacionalidades y religiones salvaba las distancias. El antiguo dios tribal, y luego nacional, Jahvé comenzó a liberarse de sus limitaciones nacionales; aparecieron no judíos que lo adoraban y que eran sometidos inexorablemente al rito de circuncisión. El proselitismo, o sea la conversión al judaísmo de los gentiles —paganos— es un rasgo característico del período de la diáspora.

En el contenido ideológico del judaísmo aparecieron asimismo rasgos fundamentalmente nuevos, originados por las distintas condiciones políticas y sociales de la vida. Habían trascurrido ya varios siglos desde que los judíos perdieran su independencia política; vivían sometidos a la dominación extranjera. El pueblo se rebeló más de una vez, pero, en el mejor de los casos, sólo consiguió éxitos transitorios (la rebelión de los macabeos de 165 A.C.). En la época de la dominación romana la dura opresión extranjera provocó frecuentes levantamientos, que fueron cruelmente reprimidos por los conquistadores. En tales circunstancias se difundió la fe en la ayuda sobrenatural que facilitaría la liberación, la creencia en un liberador, un *mesías*, un gran jefe nacional que vendría a rescatar al pueblo judío del yugo extranjero. Esta idea del mesianismo, que se propagó ampliamente, en particular durante la época romana, era un rasgo sustancialmente nuevo en la religión judía (en tiempos más antiguos la palabra mesías —el ungido— se aplicaba a los reyes auténticos, tanto propios como

ajenos). Esta idea ejerció una profunda influencia en la aparición del cristianismo.

Otra idea, también nueva, estaba íntimamente relacionada con la doctrina del mesías; se trata de la doctrina escatológica acerca del mundo futuro. En una época más temprana los judíos únicamente soñaban con restablecer la independencia de su país, con derrocar a los dominadores extranjeros. Pero, en la literatura posterior —en particular en el Talmud—, aparece la idea de un goce futuro en un mundo diferente, de una vida futura —*olam habba*—, donde los justos recibirán la recompensa merecida. Surgió una vaga creencia en la vida de ultratumba y la resurrección de los muertos, una fe completamente ajena a la época anterior. Estas ideas acerca del fin del mundo, de la resurrección de los muertos, de la recompensa en el más allá, pueden haber surgido a resultas del influjo de la doctrina mazdeísta.

Otro fenómeno nuevo, operado en la religión judía de la diáspora, es la aparición de una serie de sectas, que reflejaban conceptos e intereses de las diversas clases de la sociedad judía. Conocemos estas sectas por los escritos de Flavio Josefo y otros documentos.

En el ámbito del sacerdocio ortodoxo de Jerusalén se formó la secta de los *saduceos* (del nombre de Sadoc, legendario fundador de la dinastía sacerdotal). Estaban íntimamente ligados al templo, cumplían con rigor los ritos religiosos tradicionales y no creían en la vida de ultratumba. Después de la destrucción del templo, los saduceos desaparecieron de escena.

La secta de los *fariseos* se hallaba más cerca de las masas populares. Algunos historiadores burgueses creen que se trataba de una secta o partido democrático, pero, en realidad, eran simplemente demagogos que procuraban impresionar a las masas populares con una hipócrita devoción y con el cumplimiento aparatoso de las prescripciones rituales. Provenían, en su mayoría, de las clases dominantes y estaban vinculados a las sinagogas, donde se dedicaban a comentar la ley y enseñar a los creyentes. A diferencia de los saduceos, los fariseos creían en la vida de ultratumba. Durante la rebelión judía de la década del 60, estuvieron de parte de Roma.

La tercera secta, los *esenios*, surgió de las capas populares humildes: agricultores y artesanos. Los esenios formaban comunidades que vivían ascéticamente y no reconocían ritual alguno. Predicaban la comunidad de bienes, un comunismo de consumidores, y creían en la vida de ultratumba, donde los justos recibirían su recompensa.

Recientemente se descubrieron abundantes materiales sobre la secta de los esenios; se trata de los rollos de Kumran, hallados en 1947-1957, que se refieren precisamente a la vida de las comunidades esenias.

El período talmúdico

Después de que los romanos hubieron dominado la segunda rebelión (132-135), los judíos fueron definitivamente expulsados de Palestina y se dispersaron por todos los países del Imperio Romano. En ese entonces se modificaron nuevamente sus relaciones con el resto de las poblaciones del

mundo romano. Debido a la decadencia económica de Roma, y a la reducción, especialmente desde el siglo III, del comercio y de la circulación monetaria en general, se interrumpieron casi totalmente los vínculos económicos que ligaban a los judíos con la población circundante, y se debilitó la influencia de los comerciantes judíos. Ello produjo asimismo la restricción de la propaganda religiosa, y los judíos cayeron, en cierta medida, en su antiguo aislamiento nacional y religioso. El cristianismo ya se había separado del judaísmo. La influencia recíproca entre el judaísmo y la filosofía religiosa helenística cesó casi por completo.

El monumento que dejó aquella época de renovado aislamiento religioso, es el Talmud, enorme código de reglas jurídico-confesionales, de sabiduría práctica y religiosa. Fue redactado entre los siglos III y V, por los judíos de Babilonia y Palestina. Consta de dos partes: la más temprana, Mishna, un extenso comentario o interpretación de la ley, y la posterior, Hemara, la interpretación de la interpretación. Cada una de las partes se divide a su vez en Galaha (código de leyes y reglas rituales) y Hagada (leyendas, parábolas, casos jurídicos curiosos, etc.). La Mishna está escrita en hebreo, y la Hemara en arameo, el idioma que en aquel tiempo hablaban los judíos orientales. El Talmud se conserva en dos redacciones paralelas, la jerosolimita (Ierushalmi) y la babilonia (Babli). Más tarde, entre los siglos VI y X, fueron agregados al Talmud diversos comentarios, los Midrashi.

El Talmud fue creado en los círculos de los judíos pudientes, comerciantes y propietarios de esclavos, y en su beneficio. Por lo demás, refleja las profundas contradicciones de clase imperantes en las comunidades judías; contrapone netamente a los piadosos y sabios ricos, amos de esclavos —*los talmid-jajam*— con la masa de la población común —*am haaretz*— (el pueblo de la tierra), campesinos, artesanos, etc. El Talmud expresa un abierto menosprecio por los am-haaretz; no obstante, los había también ricos, que podían comprar el bienestar de ultratumba practicando la caridad y estudiando la Tora, cosas ambas inalcanzables para la gente pobre. En cuanto a los esclavos, el Talmud no les presta ninguna atención; no eran considerados miembros de las comunidades judías, tanto más por cuanto pertenecían, por lo general, a otras nacionalidades. La religión judía, a diferencia de la cristiana, no proporcionaba consuelo a los esclavos.

Desde aquel tiempo, los primeros siglos de nuestra era, el Talmud se convirtió en la ley fundamental de la vida de las comunidades judías, no sólo en la vida religiosa, sino también en la social y jurídica. Los judíos, que no tenían su país propio, su poder secular, y vivían en grupos dispersos entre poblaciones de otra nacionalidad y religión, se hallaban bajo el poder inapelable de los jefes de sus comunidades, los talmid-jajam; más tarde éstos pasaron a denominarse *rabinos*. Los judíos creyentes los consultaban en todos los momentos difíciles de su vida y los rabinos buscaban las soluciones exclusivamente en el Talmud. Esta costumbre de solucionar todos los problemas de la vida social y privada basándose en los preceptos religiosos, por insignificantes que fueran dichos problemas, de obedecer en todo a los rabinos, conocedores de la religión, de admitir su

autoridad inconmovible, provocaba un hermestismo enorme en los judíos, los aislaba de la población de otra religión. Todo ello beneficiaba a los ricos jerarcas de las comunidades judías, que sometían todavía más a la masa desposeída.

El judaísmo en la Edad Media. El racionalismo y el misticismo

En la temprana Edad Media, los judíos se dispersaron por todas las provincias del ex Imperio Romano, y aun más allá de sus fronteras. Un grupo particularmente numeroso se radicó en España (allí se formó el núcleo sefardita) y más tarde, en Alemania (los ashkenazi). Muchos se radicaron en los países del Califato árabe. En todas partes se dedicaron preferentemente a la artesanía, al comercio y a la usura, y, en algunos lugares, a la agricultura. A medida que se ahondaba la diversificación clasista entre los judíos, aumentaba el poder de la jerarquía rabínica, de los intérpretes del Talmud. El movimiento de los *caraítas* o *anamitas* (por el nombre de su líder, Anami ben David) expresó la espontánea protesta de las masas desheredadas contra esta opresión; los caraítas rechazaron categóricamente el Talmud y exigieron el retorno a la doctrina pura de Moisés. El movimiento caraíta se propagó en las regiones del Mar Negro, en Jazaria (donde el judaísmo fue religión nacional entre los siglos VIII y X) y, más tarde, en Crimea, donde todavía hay caraítas, lo mismo que en Lituania. Entre ellos y los judíos talmudistas ortodoxos hay una antigua y prolongada hostilidad. El gobierno zarista sometió a los judíos a numerosas y humillantes restricciones, que no se hacían extensivas a los caraítas.

La abrumadora mayoría de la población judía seguía aherrojada por la organización sinagogal de la comunidad (el *Kahal*) y obedecía incondicionalmente a los rabinos. Éstos, protegidos por los ricos, eran jueces inapelables no sólo en problemas religiosos, sino también seculares.

Entre los siglos VII y XII, los judíos que vivían en las tierras del Califato Arabe mejoraron su posición económica y se incorporaron a la elevada cultura que florecía en aquellos países. Los principales núcleos culturales árabes se habían desarrollado en el norte de África y en España. Allí nació el librepensamiento, tanto entre los árabes como entre los judíos, y, al mismo tiempo, hubo intentos de adaptar en alguna forma la vetusta fe bíblica a las complejas condiciones de la vida económica y al elevado nivel cultural de la época. Estas tentativas tomaron dos vías, racionalista una, y mística la otra.

El más descollante de los teólogos judíos racionalistas, fue Moisés Maimónides (1135-1204), que vivió en Egipto. En sus numerosas obras procuró reconciliar la religión con la ciencia y la filosofía contemporáneas. Era adepto de la filosofía aristotélica, aun cuando aceptaba buena parte de las doctrinas de los racionalistas, musulmanes —los mutazilistas— y procuraba dar una interpretación racional o alegórica de los múltiples milagros y sucesos inverosímiles de la Biblia. Maimónides propuso trece preceptos fundamentales de religión judaica, con la idea de librarla de numerosas prescripciones mezquinas; formuló una serie de demostraciones "científi-

cas'' de la existencia de Dios. Los rabinos ortodoxos no veían con buenos ojos a este librepensador, y, cuando murió, la lápida colocada sobre su tumba llevaba la siguiente inscripción: ''Moisés ben Maimón, maldito hereje''.

Otros teólogos veían una solución diferente para las contradicciones creadas: el misticismo. Así surgió la corriente cabalista, particularmente fuerte en España; se desarrolló bajo la influencia del misticismo musulmán, originado por la doctrina neoplatónica. *Cábala* quiere decir en hebreo aceptación o tradición. La más importante obra cabalista, *Zagor* (Radiación) apareció en el siglo XIII. La esencia de ésta y otras obras cabalistas radica en una idea panteísta de Dios, considerado un ser infinito e indefinido, desprovisto de atributos. El hombre puede aproximarse al conocimiento de Dios sólo a través del significado misterioso de los nombres, las letras que los componen, y los números que corresponden a dichas letras. Los cabalistas se dedicaban a combinar los números (supuestas emanaciones de Dios) de diferentes modos, a las fórmulas mágicas, etc. Según enseñaban ellos, en el mundo no existe el mal, pues éste es sólo la envoltura externa del bien, o sea de Dios. Era esta una manera singular de justificar las injusticias sociales. Los cabalistas creían en la trasmigración de las almas; el alma del pecador muerto renace en otro cuerpo, humano o animal, y continúa este ciclo hasta que se purifica de los pecados, después de lo cual se eleva al reino de los espíritus puros. Creían también en los espíritus impuros a los que expulsaban del cuerpo de los enfermos mediante procedimientos de charlatán de feria.

La época del capitalismo. El jasidismo y la Hascala

Durante la época del capitalismo y el auge de la cultura burguesa en Europa, volvieron a aparecer entre los judíos nuevas tendencias ideológicas que reflejaban las contradicciones sociales existentes en la población. Revivieron las ideas místicas y racionalistas, en las que hallaba expresión el sordo descontento de las masas por el fanatismo religioso de los rabinos. El misticismo tomó la forma de jasidismo.

El término *Jasid* (piadoso) existía ya en la Edad Media, pero el movimiento jasidista nació recién a mediados del siglo XVIII, entre los judíos del sudoeste de Rusia, donde la opresión y la miseria de los judíos pobres hacían la vida particularmente dura. Israel Besht, el fundador del jasidismo (acerca de cuya vida se sabe poco), predicaba que la ''sabiduría'' de los rabinos y la práctica de numerosas reglas rituales no eran necesarias; se debía aspirar a la comunión directa con Dios, a través del éxtasis religioso. Los jasid se esforzaban por lograr tal éxtasis mediante danzas, gritos y otros métodos de autoexcitación artificial, semejantes a los de los derviches musulmanes y los ''hombres de Dios'' cristianos; se trata de un lejano resabio de la época shamánica. Pero, según la enseñanza jasídica, no puede conseguir la comunión con Dios un hombre cualquiera, sino únicamente los más justos, los *tzadic*. Entonces aparecieron en el ám-

bito de los jasid dinastías hereditarias de tzadic, "hombres santos" que, de hecho, eran simplemente embaucadores, que robaban descaradamente a los creyentes, dándoles, en cambio, su "bendición". Entre los jasid y los rabinos surgió una violenta enemistad, pero más tarde se atenuó paulatinamente, y hoy las relaciones son pacíficas.

En los tiempos modernos, el movimiento racionalista judío tomó —especialmente en Alemania— la forma de "ilustración" (Hascala), que, en realidad, rompió con la tradición religiosa o bien procuró atenuar y suavizar la legislación religiosa (Moisés Mendelson; 1729-1786, y sus adeptos). El movimiento Hascala se trasformó más tarde en el sionismo nacionalista-burgués, netamente reaccionario, con su prédica del restablecimiento del Estado nacional judío en Palestina (Teodoro Herzl *El Estado judío*, 1896).

El rabinato

La enorme mayoría de los judíos, en particular la gente pobre, los artesanos, los pequeños comerciantes y los obreros, continuaba avasallada espiritualmente por los rabinos talmudistas. El Talmud seguía dominando las comunidades sinagogales. El Talmud desarrolla hasta sus menores detalles las prescripciones y prohibiciones, relacionadas con todos los aspectos de la vida cotidiana de un judío creyente. Se calcula en 613 el número de dichas prescripciones. Para la mejor comprensión de las dilatadas reglas talmúdicas, fue redactado, ya en el siglo XVI, un código de reglas del ritual religioso, una especie de guía-prospecto del Talmud, Shuljan Aruj, destinado a servir de libro de cabecera del judío religioso. Ninguna otra religión del mundo está hasta tal punto colmada de prescripciones mezquinas, y en eso se advierte el arcaísmo y la rigidez del judaísmo. Pero muchas de las prescripciones rituales resultan imposibles de aplicar en las condiciones de la vida moderna, y de ahí la necesidad de interpretarlas de algún modo, o de eludirlas, sencillamente; es esto lo que hacían los rabinos. El rabino podía dar un consejo, equivalente a una orden, sobre la forma de actuar en una situación cualquiera, y sobre la forma de eludir la ley, fingiendo cumplirla. Por lo general, lo hacía por dinero, y en beneficio, del sector pudiente de la comunidad. Asimismo, dirigían los rabinos los juicios de arbitraje, *bet-din*, a los que debían someterse los judíos religiosos antes que al tribunal oficial, en cualquier disputa.

Con todo, el rabino no es en absoluto un personaje del clero (a diferencia del sacerdote cristiano o budista); no ocupa cargo público alguno, es un individuo particular que goza de un enorme prestigio como erudito y conocedor de las escrituras.

El sistema de beneficencia practicado en las comunidades sinagogales constituía un importante instrumento para mantener a las masas en la obediencia. Existían hermandades *(hevros)*, o sea sociedades de ayuda mutua para cualquier suceso de la vida. La beneficencia ataba al pobre a la organización sinagogal.

Sirviendo los intereses de la burguesía judía, los rabinos al mismo tiempo guardaban los de las clases dominantes de los países donde vivían; los gobiernos utilizaban sus servicios. En la Rusia zarista, por ejemplo, se creó el cargo de "rabino oficial"; estaba munido de especiales poderes administrativos.

Ritos y prohibiciones. Fiestas

La vida entera del judío creyente está sometida a prescripciones y prohibiciones religioso-rituales. Se refieren a los alimentos, a la vestimenta, al ordenamiento del día, a las oraciones y a las fiestas; señalan cuándo y cómo hacer y no hacer las cosas. Ya al octavo día de su nacimiento el judío varón debe sufrir la salvaje operación de la circuncisión. Todo paso del judío creyente debe ir acompañado de una plegaria. Numerosas prohibiciones y reglas alimenticias, que ya hemos mencionado, se mantienen aun en nuestros días; por eso, en las ciudades donde hay población judía, viven generalmente carniceros especializados (los *shoijet*), que saben cortar la res según lo marcan las reglas establecidas, para obtener la carne permitida *(kosher)*; esta carne se vende en carnicerías especiales, y toda otra, es *tref*, o sea impura. Reglas especiales conciernen a la indumentaria; la vestimenta masculina debe ser larga y confeccionada con una tela homogénea, los bolsillos deben estar por debajo del cinturón, la cabeza siempre cubierta, incluso durante el sueño; el judío religioso lleva barba y largos rizos *(Deisi)*, que bajan de las sienes; mientras reza debe cubrirse, por encima del traje, con una especie de capa ritual, el *tales (talet)*, etc. Son numerosas las reglas que conciernen a las abluciones, en particular en lo que toca a las mujeres; éstas deben lavarse en una piscina ritual, la *mikva* (con agua estancada y sucia).

La celebración de la fiesta sabática está reglamentada con un rigor especial; en ese día, no sólo está prohibido ejecutar trabajos de cualquier tipo, sino también preparar la comida, encender el fuego, desplazar algo con las manos, tocar el dinero, etc.

De las fiestas anuales, a cuyo origen ya nos hemos referido, se celebran todavía: la *Pascua* (el 14 de Nizan, según el calendario hebreo), *Shebuot* (cincuenta días después de Pascua; en la antigüedad fue la fiesta de la cosecha), *Rosh-hashana* (el Año Nuevo, se celebra en otoño, el séptimo día del mes Tishri), *Iom kipur* (el día del perdón, décimo día después del Año Nuevo), *Succot* (fiesta otoñal, que dura siete días, durante los cuales, según el ritual, hay que vivir en unas chozas especiales, las succot), *Purim* (fiesta primaveral, establecida para conmemorar la historia bíblica de Esther y Mardoqueo), y otras.

La influencia de la religión en las comunidades judías era particularmente profunda en virtud del sistema de educación y enseñanza religiosa. Los varones estudiaban, desde la edad de cinco años, en las *ishibot*, o *jeder*. El contenido de la enseñanza era exclusivamente religioso, y el sistema absolutamente mecánico; los niños debían aprender de memoria

los textos de la Biblia y el Talmud. Se desempeñaban como maestros *(melamed)* hombres que habían leído mucha literatura religiosa, pero que carecían de cualquier conocimiento de otro género.

La religión judía justifica y consagra la opresión de clase, y sanciona también la desigualdad de sexos. El judaísmo adjudica a la mujer una posición subordinada en la familia y la sociedad. El Talmud le impone muchas restricciones vejatorias: no puede servir de testigo ante la justicia, no puede salir a la calle sin cubrirse con un manto, etc. De acuerdo con el Talmud, la mujer es una esclava obediente de su marido. Cada judío creyente recita todos los días una plegaria en la que agradece a Dios por no haberlo creado mujer, y toda mujer debe agradecer a Dios, porque la creó para obedecer al hombre.

El modernismo. El Estado de Israel

En los tiempos modernos —desde comienzos del siglo XIX— se hicieron, y continúan haciéndose hoy, tentativas de modernizar la religión judía, atenuar su evidente discordancia con el régimen económico-social y la cultura actuales. Muchos "ilustrados" defensores de la religión interpretan simbólicamente los relatos bíblicos, y declaran innecesarias las reglas talmúdicas. El servicio religioso de las sinagogas se moderniza (prédica en el idioma vivo local, música, etc.). Por otra parte, se predica la demagogia social, la preocupación por los pobres. Se entabló una lucha entre los liberales y los ortodoxos del judaísmo. Sin embargo, pese a todos los intentos de modernizar al judaísmo, masas cada vez más amplias de la población judía de todo el mundo se van apartando de la religión, sin que nada pueda contenerlas, y rompen con la sinagoga.

En nuestros días, el gobierno burgués reaccionario del Estado de Israel intenta resucitar el judaísmo ortodoxo, al que proclamó religión oficial. En la legislación y la justicia dominan los principios bíblicos-talmúdicos. La ley prohíbe matrimonios mixtos entre los judíos y los que no lo son. Las escuelas imparten educación y enseñanza religiosas. Pero las capas de la vanguardia de la población, no aceptan esta política, reivindican la separación de la religión y el Estado, y la libertad de conciencia.

Capítulo XX

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS GRIEGOS

Aunque la religión de la antigua Grecia fue objeto de estudio antes que cualquiera de las otras religiones no cristianas, tanto su análisis como su interpretación se encuentran todavía en un nivel poco satisfactorio. En lo que a ella se refiere se mantienen algunas ideas fuertemente arraigadas en gran medida unilaterales o simplemente erróneas.

Con frecuencia, por ejemplo, se la considera la "religión de la belleza", como la definió Hegel. Esa idealización se basa en un conocimiento muy unilateral de la religión de los antiguos griegos; en que se toman como fuente fundamental para su estudio los poemas de Homero, la escultura clásica y los templos dedicados a los dioses. Se trata en la realidad de un malentendido. No hay duda de que la epopeya de Homero es una creación de alto valor artístico, pero en cuanto a la religión que profesaban los griegos en esa misma época, su obra da sólo una idea desdibujada y esquemática. La actitud de Homero ante los dioses, a menudo falta de todo respeto, provocó grandes dudas entre los contemporáneos del poeta. Por lo que se refiere a las obras clásicas de la escultura y la arquitectura, es evidente que son modelos de belleza y de armonía artísticas inimitables. Sin embargo, se pueden considerar más bien como una demostración del alto nivel alcanzado por esas artes en la Grecia clásica, que como prueba de las creencias religiosas del pueblo. Las estatuas de Fidias, Scopas, Praxiteles, los templos construidos por Ictino y Calícrates, y otras creaciones, trasmiten tan poco acerca de la religión que se profesó en Grecia como, por ejemplo (si tomamos como comparación otra época), las grandes obras de Miguel Ángel, Rafael o Ticiano respecto de la religión cristiana.

Otro de los obstáculos que se interponen en la interpretación de la religión griega, es que con frecuencia se la analiza partiendo de la mitología. Es cierto que ésta fue entre los griegos muy rica, muy original y colorida, pero referir a ella toda la religión o ver en ella el aspecto que mejor la caracteriza, es un grave error. Sus ritos, sus instituciones de carácter social, su significación política y su papel de clase son aspectos no menos importantes ni interesantes.

Hay todavía un tercer prejuicio, que consiste en la tendencia a considerarla una simple continuación, el resultado del desarrollo de la hipo-

tética religión de los antepasados indoeuropeos, aunque este punto de vista de los fundadores de la escuela mitológica (Jacob Grimm, Max Müller y otros) no encuentra casi adeptos en la actualidad. Al comienzo del siglo XX ya Otto Kern señaló con certeza que era necesario rechazar las ideas de que la religión griega tenía supervivencias del culto indogermano. La mitología comparada se deshizo entonces como pompa de jabón. "Los dioses helenos han sido creados en Hellas y sólo allí puede conocérselos" [1], señala Kern.

Una cuarta posición, errónea y limitada, es mezclar, como ocurre a menudo, la religión griega con la romana. Debido a que los romanos tenían de antaño contactos con los griegos trataron de que sus dioses se asemejaran a los de éstos; de ahí la costumbre de hablar de los dioses "greco-romanos" o de dar a las divinidades griegas nombres latinos. La verdad es que entre la religión de los antiguos griegos y la de los romanos hay gran diferencia.

Período antiguo. Religión de la época egea

El origen de las raíces históricas de la religión griega de la antigüedad es todavía hoy el aspecto menos claro de todos los que se refieren al problema en su totalidad. Los elementos de esta religión, que se remontan a una supuesta época indoeuropea, han resultado ser poco significativos. Se limitan, en el mejor de los casos, a los nombres de algunos dioses; muy pocos, los cuales se asemejan por su etimología, a los nombres de otros dioses de origen indoeuropeo: por ejemplo, Zeus, del sánscrito Dyaus; el Júpiter romano, del germano Tyr; Uranio, del sánscrito Varuna. Pero poco pueden darnos estas comparaciones etimológicas.

Por otra parte, en el último decenio, después del descubrimiento hecho a comienzos del siglo XX (por Arthur Evans y otros) de la antigua cultura egea, se planteó a la orden del día el problema de los vínculos que podían existir entre la religión de los griegos y las creencias de sus predecesores (o antepasados), es decir, de la cultura egea o creto-micénica (del tercero al segundo milenio anterior a nuestra era). Hasta épocas muy recientes este problema había quedado sin aclarar. En tanto no fuera descifrada la escritura creto-micénica, las noticias sobre los egeos, sobre su régimen social y su religión eran fragmentarias. Se disponía sólo de materiales artísticos: frescos, esculturas, etc.; según una feliz expresión de Evans, de algo así como un "atlas de cuadros, sin texto". No estaban claros, y en parte tampoco lo están todavía, los vínculos históricos ni étnicos entre la cultura creto-micénica y la griega. La ciencia no ha resuelto aún si los griegos sustituyeron a los egeos y se establecieron como conquistadores, o si son, en alguna medida, sus descendientes; tampoco se sabe qué parte de la cultura creto-micénica fue absorbida por la posterior cultura helenística.

[1] O. Kern. *Ueber die Anfänge der Hellenischen Religion*, Berlin, 1902, S. 6-7.

Estos problemas se complican aun más debido a que están entrelazados con los que presentan los orígenes de los pelasgos y los leleges, legendarios predecesores de los griegos. Pese a los esfuerzos realizados durante los últimos tiempos por los lingüistas, para estudiar las fuentes que nos han llegado de la lengua de los pelasgos (que influyó en la griega), no se ha logrado determinar si son ellos los creadores de la cultura egea, si utilizaron la escritura jeroglífica cretense y la "escritura lineal A", o si ello es legado de algún otro pueblo. Por esta causa, la capa pelásgica permanece en la religión griega, bastante oscura, a pesar de los nuevos e interesantes estudios del historiador marxista inglés George Thompson.[2]

En los últimos años la ciencia ha logrado en este terreno grandes éxitos: el joven científico inglés Ventris descifró en 1953 la "escritura B" cretense (la "escritura A" permanece aún sin descifrar) y consiguió leer una serie de inscripciones de Micenas, Pilos y Cnossos. S. Lurié, científico soviético, continuó y profundizó el estudio de dichos textos. Se comprobó que las inscripciones están escritas en un arcaico dialecto aqueo del griego y que, por consiguiente, los representantes de la cultura egea, por lo menos en su último período, fueron las tribus griegas.

Veamos ahora lo que se ha podido conocer sobre la religión de la época creto-micénica.

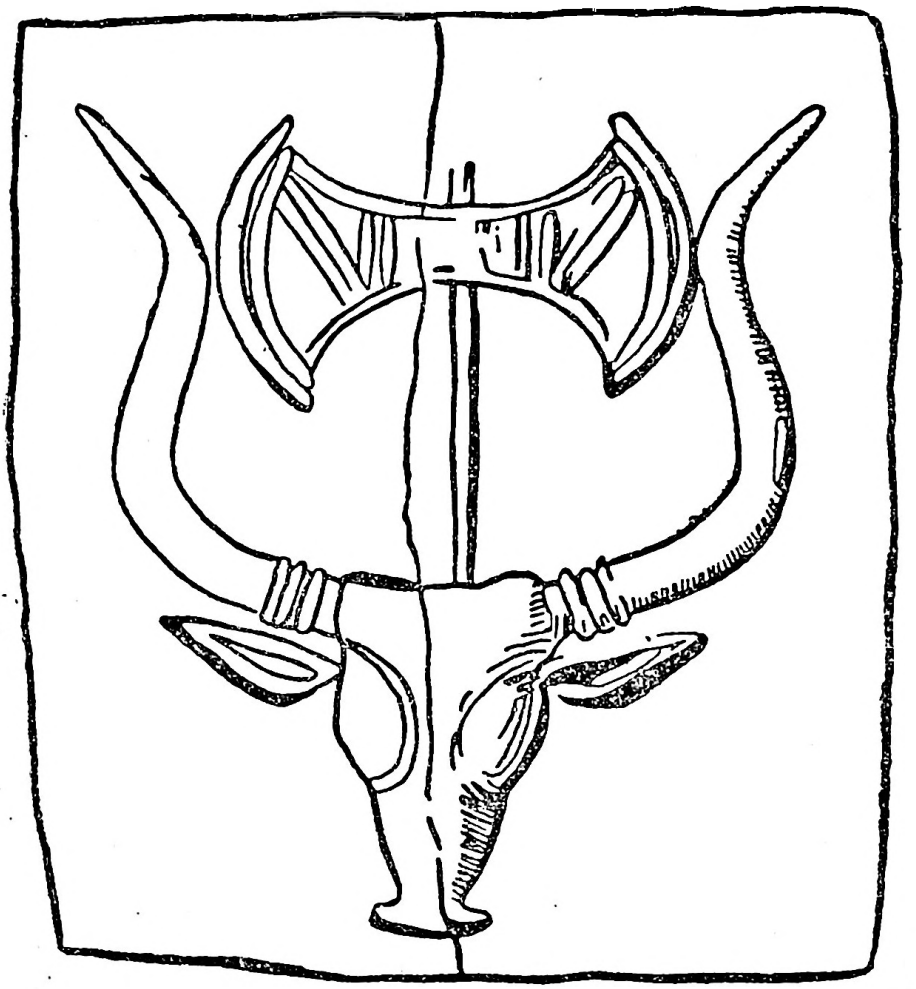
Entre los objetos del culto ocupaba importante lugar el hacha doble, algo así como un fetiche especial o símbolo de alguna divinidad que, se supone, puede ser el dios de la tormenta. Se han hallado muchas hachas de este tipo, demasiado grandes o bien demasiado pequeñas para servir de instrumento de trabajo; se encontraron también representaciones. El culto que se rendía al hacha debe de haber vinculado a los egeos con los pueblos de Asia Menor, pues los hititas incluían el hacha entre los atributos del dios Teshub. En la lengua hablada en Caria la palabra *"labris"* significaba hacha doble. Más tarde se veneró allí a Zeus Labraindos. Es posible que este sea el origen del "laberinto" griego, nombre que se daba al palacio de los reyes cretenses y que puede interpretarse como "casa del hacha doble".

Los aqueos veneraron también, posiblemente, un escudo doble —en forma de ocho— del que se encontraron con frecuencia representaciones en las excavaciones realizadas en Creta.[3]

No hay duda de que se rendía culto a los animales; el toro ocupaba el lugar principal. De ello nos hablan las numerosas representaciones de la bestia, las escenas de combates taurinos, y en especial una curiosa figura de un monstruo con tronco y extremidades inferiores humanas, pero con pezuñas, cola y cabeza de ternero. Ante el monstruo aparece un hombre con las manos a lo largo del cuerpo. La escena recuerda involuntariamente el relato griego sobre el hombre-toro, el Minotauro habitante del Laberinto

[2] G. Thompson, *Investigaciones sobre la historia de la sociedad griega antigua*, Moscú, 1958.

[3] M. Nilsson, *A history of Greek Religion*, Oxford, 1925, pág. 15; C. Clemen, *Religionsgeschichte Europas*, B. 1, Heidelberg, 1926, S. 87-88.



Hacha doble y cabeza de toro; símbolos religiosos esculpidos en piedra (Cnossos).

cretense. Muchas representaciones atestiguan que se rendía culto a la serpiente; se trata por lo general de figuras femeninas que sostienen los reptiles en las manos; es de suponer que las estatuillas de la diosa o sacerdotisa del culto, representan a las servidoras de las serpientes sagradas. Con seguridad se veneró también a los pájaros, por ejemplo, a la paloma. Se han encontrado imágenes de tipo heráldico, por ejemplo, dos figuras simétricas de animales unidas por un costado, que forman una figura central, lo que probaría el origen totémico de la zoolatría egea.[4]

Todo habla de que existieron además divinidades antropomórficas, en particular femeninas, pues estas figuras son muy frecuentes entre las representaciones del culto. Hay entre ellas una curiosa imagen de mujer con las manos en alto, frente a un perro que tiene también las patas levantadas. Algunos nombres de las inscripciones de Minos, recientemente descifrados, recuerdan a los dioses de la Grecia clásica: a Artemisa, Poseidón, Hermes, Hera, Zeus y Hestia, aunque esta similitud de los nombres sea algunas veces engañosa.[5]

Se han encontrado menciones al culto del sol o de la luna, a los que se representaba por medio de una rueda; es evidente que existían también piedras y árboles sagrados. Se vinculaba, además, a las grutas con determinadas ceremonias religiosas; éstas eran, por un lado, el lugar donde se enterraba a los muertos y, por el otro, donde se practicaban los ritos. No se han hallado altares especiales; el ritual se celebraba cerca de las grutas, supuestamente al aire libre. Deben de haber existido sacerdotes y, en especial, sacerdotisas.

Esta es la única y reducida información que se posee respecto de los representantes de la cultura creto-micénica. No es fácil extraer de ella conclusiones acerca del carácter y las formas que tuvo la religión en aquella época.

Pese a que en la actualidad se sabe que los representantes de la cultura creto-micénica —por lo menos durante el último período— eran greco-egeos, no se ha podido establecer con exactitud qué vinculación tuvieron con los griegos del período clásico. Es posible que los mismos griegos, las tribus jónicas y más tarde las dorias, cuyo nivel de desarrollo cultural era inferior, invadieran sus tierras. La cultura micénica resultó destruida.

Por ello no puede considerarse la religión creto-micénica como un simple estadio anterior a la griega, la que presenta características de un todo complejo del más diverso origen histórico. No cabe duda, sin embargo, de que, aunque en forma nueva, como supervivencia, tanto en las creencias como en los ritos de la época griega clásica se conservaron elementos de la religión creto-micénica. El estudioso sueco M. Nilsson y el historiador inglés G. Thompson demostraron que la religión de este último período conservó numerosos vestigios de la religión creto-micénica.

[4] Nilsson, págs. 17-19; Clemen, pág. 92.

[5] S. Lurié, *La lengua y la cultura de la Grecia micénica*, Moscú-Leningrado, 1957, págs. 285-304.

Atenea, Erictonio y Cecrops, con una serpiente por extremidades. Bajorrelieve del Atica.

El problema del desarrollo histórico

La religión de los griegos puede ser estudiada durante un largo período, que abarca (inclusive sin tener en cuenta la época creto-micénica) casi un milenio y medio, es decir, desde el comienzo del primer milenio anterior a nuestra era hasta la victoria del cristianismo en el siglo VI. No obstante, resulta casi impracticable seguir todo el desarrollo histórico de tan prolongado período. Parecería lógico que, por ejemplo, los poemas homéricos (IX-VIII a.n.e.) reflejasen la primera etapa de ese desarrollo, y la *Descripción de Grecia*, de Pausanias, la última (siglo II de n.e.); mas un atento estudio de ambas fuentes, nos autoriza a aceptar con grandes reservas dicha suposición. El poema épico de Homero contiene, a la par con elementos realmente arcaicos, ideas muy complicadas y, al mismo tiempo, modificadas; por otra parte, en Pausanias, Plutarco, Luciano y en otras fuentes posteriores encontramos reflejos de formas de creencias y ritos profundamente arcaicos. Por este motivo, al encarar el estudio de los sucesivos períodos de desarrollo de la religión de los griegos, no podemos limitarnos al examen cronológico de las fuentes de que disponemos, sino que debemos utilizar procedimientos más complejos.

Vestigios de totemismo

Aunque débiles, la antigua religión griega conservó huellas visibles de una forma tan primitiva de creencia como el totemismo. Es suficiente recordar —dejando de lado los datos dudosos— las supervivencias evidentes de totemismo en la mitología y en los ritos. Uno de los ejemplos más elocuentes es el mito sobre el origen de la tribu de los mirmídones de un tipo de hormigas, basado en un nombre de etimología totémica (de μύρμηξ, que significa hormiga). Otro, el mito sobre Cecrops, fundador de Atenas, cuyas extremidades inferiores tenían la forma de una serpiente. También el mito sobre Zeus, que toma, ora el aspecto de un toro, ora de un cisne o de una lluvia de oro, a fin de unirse con la mujer terrestre, relata el conocido tema totémico de la fecundación de la mujer por un tótem. Estas reminiscencias, aunque sean poco manifiestas, pueden encontrarse asimismo en las representaciones de muchos de los dioses que, aunque antropomórficas, conservan rasgos de origen animal o guardan relación con un animal determinado, al mismo tiempo que con un lugar geográfico. Apolo, por ejemplo, con el lobo; Artemisa, con una osa o una cierva; Hermes, con un cordero; Hera, con una vaca o una cabra, etc. Es posible que haya que incluir también los tabús locales relativos a ciertos animales: los peces del estanque de Poseidón, en Laconia, y las tortugas de una de las montañas cercanas a Tegea.

Huellas del culto de los oficios

Se conservaron también supervivencias de estos antiguos cultos. Ejemplo claro de ello son los festejos anuales que subsistieron hasta el siglo II de nuestra era, y que se realizaban en honor de Artemisa de Latria, en la Patras aquea. El primer día, la sacerdotisa hacía su solemne aparición en una carroza tirada por un ciervo; el segundo, se organizaban grandiosas ceremonias de ofrenda de sacrificios; en el lugar destinado, se amontonaban animales salvajes vivos, ciervos, gamuzas, jabalíes, osos y lobos, así como animales domésticos y aves; se agregaban también frutos y se encendía todo.[6] El cuadro de este ritual bárbaro y sangriento trae a la memoria los festines donde se ofrendaba la caza, y concuerda poco con la idea tradicional de la "religión de la belleza" que se asigna a la antigua Grecia.

También con el culto antiquísimo de los oficios se vincula la práctica de la magia respecto de los fenómenos atmosféricos. Es verdad que el contenido puramente mágico de estos ritos aparece ya desdibujado por las imágenes de los dioses, a los que se comenzó a dedicar las ceremonias del rito; pero de todos modos, ese contenido aparece sobradamente claro. Pausanias[7] nos da algunas descripciones muy interesantes de los ritos que subsistieron hasta su época. En la pequeña ciudad de Metanas (Corinto), para alejar el tórrido viento líbico, se celebraba la siguiente ceremonia: dos hombres tomaban un gallo blanco cada uno, lo cortaban por la mitad y con ambos pedazos corrían en diferentes direcciones, en derredor de una riña; en seguida enterraban las partes de las aves en el mismo lugar desde donde había comenzado la carrera. No lejos de Sicione practicábase también un rito "para atenuar el soplo" de los vientos: por la noche se leían los "exorcismos de Medea" sobre cuatro pozos que se hallaban al lado del altar de los vientos. Eran más frecuentes aun los ritos para provocar la lluvia. Cerca de Lycosura (Arcadia), en tiempos de sequía, el sacerdote de Zeus Liceo arrojaba al agua una rama de roble y esperaba a que del vapor que se levantase se formaran nubes de lluvia; claro está que el acto era acompañado de ruegos y de sacrificios a Zeus, pero el fondo primitivo, puramente mágico del rito, es evidente.

A este aspecto antiguo de la religión de los griegos pertenece asimismo la fe en innumerables pequeños espíritus de la naturaleza: en las ninfas del agua y de los bosques, náyades, dríades, espíritus dueños de las montañas, etc.

Maleficios y magia curativa

La creencia en los maleficios, que pertenece a la más remota antigüedad, se mantuvo entre los griegos. Este tipo de magia estaba vinculado, como es de suponer, con la idea de los dioses tenebrosos del infierno, entre

[6] Pausanias, *Descripción de Grecia*, S. Petersburgo, 1887-1889, libro VII, cap. 18, págs. 8-13.

[7] Idem, libro II, cap. 34, pág. 2; lib. II, cap. 12, pág. 1 y libro VIII, cap. 38,

los cuales la temible Hékate ocupaba el lugar principal. Se invocaba su nombre o el de otras divinidades ctónicas para hechizar al hombre cuya muerte se deseaba. Las maldiciones y los conjuros acompañaban a los siniestros ritos. De todos modos, esta magia maléfica no tenía al parecer mayor significación; es característica de la mitología griega la ausencia de hechiceros o hechiceras. Se supone que las imágenes de Circe y Medea fueron tomadas de otros pueblos.[8]

Las creencias religioso-mágicas en lo que se refiere al arte de curar, conservaron su importancia durante un largo período. Inclusive en la época de los grandes progresos de la medicina racional (Hipócrates y otros), los griegos se entregaban a ritos curanderiles, que muchas veces estaban vinculados con el culto de los dioses protectores de la salud. Figuraron entre ellos, el famoso Asclepios y su hijo Macaón, además de Apolo, Dionisio, Deméter, Heracles, Anfiarao, Pan (de Latiria) y otras muchas divinidades locales: las ninfas de las fuentes medicinales de Anigrida, Jonia, etc. (Pausanias, *Descripción de Grecia*, libro V, cap. 5, 11: libro VI, cap. 22, 7 y siguientes). De todos modos tampoco es posible considerar a estas representaciones de los dioses protectores de la salud, ni siquiera a los de más importancia, como Asclepios, simples personificaciones de una práctica curativa mágica; en la mayoría de los casos estamos ante divinidades protectoras cuyo culto incluyó esta práctica y a cuyas imágenes se adjudicaron poderes curativos sobrenaturales.

Vestigios de las ligas secretas

Entre las supervivencias heredadas de formas arcaicas de la religión, se encuentran los cultos practicados por los varones, que tienen su origen en las ligas secretas. En algunos lugares, las mujeres celebraban ritos paralelos. Tales fueron por ejemplo los curiosos festejos en honor de Deméter, en los que participaban sólo los representantes del sexo masculino, y que se realizaban en el bosque sagrado situado entre Sicione y Fliunt; las mujeres, por su parte, se reunían con este mismo fin en un lugar llamado Ninfaión. En uno de los templos de Ares, en la costa de Laconia, todos los años se celebraba una fiesta destinada sólo a los hombres; las mujeres no tenían allí cabida (Pausanias, libro II, cap. 11, 3; libro III, cap. 22, 7). Es evidente que las raíces de los famosos juegos griegos olímpicos —nemeos, ístmicos y píticos—, vinculados con el ritual religioso, deben buscarse en estas ligas masculinas; hay indicaciones de que en alguna época a las mujeres no se les permitió participar en ellos.

Existieron también cultos destinados sólo a las mujeres, y en los cuales los hombres no podían tomar parte; por ejemplo, algunos cultos locales de Deméter, Cora y Dionisio.

[8] M. Nilsson, obra cit., págs. 52-53.

Cultos funerarios y cultos familiar-clánicos

Los cultos funerarios de los griegos y la idea que tenían sobre la vida de ultratumba se remontan a épocas mucho más antiguas todavía. Según la tradición, los muertos eran enterrados o colocados en un sepulcro; esta costumbre de la época creto-micénica, se interrumpió sólo durante un breve período, cuando se comenzó a cremar los cadáveres, hábito que, según se supone, provino de los jonios (este período de su dominación aparece también en los poemas de Homero); pero la nueva costumbre desapareció con rapidez y se volvió a la tradición local de enterrar a los muertos. Si exceptuamos motivos mitológicos tales como la ascensión de Heracles, que llegó al cielo de la llama de una hoguera funeraria, casi no quedan vestigios, en las ideas de los griegos sobre la vida en el más allá, de la costumbre de cremar los cadáveres. Por el contrario, la tradición de sepultarlos en tierra ha dejado su sello en todas las creencias sobre el destino de los muertos, lo que aparece claramente expresado en *La Odisea* (canto XI). El alma o la sombra de los muertos lleva una penosa existencia en la morada subterránea de Hades. El destino de todas las almas, sea ella la de un arrojado guerrero o la de un simple agricultor, es prácticamente el mismo: todas errarán como tristes sombras por los desiertos y tenebrosos dominios de Hades. No obstante, existió la idea de que los muertos que hubieran cometido en vida algún crimen serían castigados; la gente que se había atraído la ira, de los dioses, como el legendario Sísifo, Tántalo o las danaides, sufría diversos tormentos en Hades. La convicción de que la suerte de las almas dependía de que los vivos cumplieran con los ritos establecidos respecto del cuerpo del muerto, estaba más arraigada y tenía mayor difusión. El alma de un muerto que no ha recibido sepultura no halla reposo en el mundo de ultratumba.

De ahí que los griegos considerasen de gran importancia que se cumpliera este deber postrero ante el difunto. Y nada, como la actitud hacia los muertos, tuvo tanta significación ni afectó tanto a los fieles. La muerte en sí no despertaba especial temor entre los griegos, pero el sólo pensamiento de que después de muerto el cuerpo podía quedar insepulto y entregado a la voracidad de los perros, inspiraba terror. Estas ideas aparecen reflejadas en la epopeya homérica: recordemos el ardiente ruego de Héctor moribundo a su vencedor Aquiles ("¡Oh, no me entregues a la voracidad de los perros mirmidones!"), así como la visita secreta que el anciano Príamo, padre de Héctor, hace a Aquiles para rogarle que le entregue, pagando un alto rescate, el cuerpo de su hijo para sepultarlo. Sobre este mismo motivo se inspiró Sófocles para componer su genial tragedia *Antígona*; la heroína marcha voluntariamente a la muerte sólo por cumplir con su deber sagrado: enterrar el cuerpo de su hermano muerto. Estas ideas tuvieron influencia no sólo en la literatura sino también en la vida política; basta recordar el trágico episodio ocurrido en los últimos años de la guerra del Peloponeso, el juicio y la ejecución de los estrategas atenienses, debido a que no habían recogido y enterrado el cuerpo de sus guerreros muertos en la batalla de Arginusas (406 a.n.e.).

Los griegos creían que la sombra de los muertos necesitaba alimento, por lo que se esforzaron en procurárselo. Electra, heroína de la tragedia de Esquilo, derrama vino sobre la tierra y pronuncia las siguientes palabras: "La bebida ha penetrado en la tierra y mi padre la ha recibido". Su hermano Orestes habla también a la sombra de su progenitor. "¡Oh padre, mientras viva recibirás deslumbrantes sacrificios: mas si muero ya no tendrás tu parte en las ofrendas que alimentan a los muertos". La Ifigenia de Eurípides, por su parte, vierte leche, miel y vino, "ya que ellos deleitarán al muerto". Tales creencias subsistieron hasta el siglo II de nuestra era; según Luciano, "La gente piensa que las almas salen al exterior en busca del alimento ofrendado, y que su sustento es el humo de la carne quemada y el vino derramado en tierra"[9].

Los cultos funerarios, basados fundamentalmente en los deberes de los parientes y descendientes para con el muerto, constituyeron el aspecto esencial de la religión gentilicio-familiar de los griegos, forma que se mantuvo apoyándose en las fuertes supervivencias del régimen del patriarcado.

Además de las supervivencias señaladas, los griegos conservaron un culto del hogar, de puro contenido familiar. Este culto sagrado era personificado por una deidad femenidad, Hestia; las figuras femeninas son un fenómeno característico en las religiones de muchos otros pueblos, y expresión, al mismo tiempo, de la existencia de vestigios del matriarcado.

El culto aristocrático de los héroes

La desintegración del régimen clánico, debida a la formación de la aristocracia, da lugar al nacimiento de un nuevo tipo de religión, característico de Grecia; el culto aristocrático de los "héroes".

En la literatura se dijo que ese culto era un fenómeno posterior, que obedecía a la pérdida de fe en los dioses. Pero es imposible estar de acuerdo con esa opinión. En la arcaica lengua de las inscripciones funerarias la palabra ηρως (héroe) significaba, simplemente, muerto. En un principio, los héroes fueron espíritus protectores de las diferentes gens, sus antepasados jefes, pero al producirse la diferenciación de las gens aristocráticas, también los jefes de éstas comenzaron a ser considerados objeto especial de culto. Los héroes antepasados de las gens más aristocráticas y poderosas ocupaban un lugar destacado respecto de los demás; el número de sus cultores aumentó de modo considerable.

Heracles fue el que gozó de más fama en toda Grecia. Apenas si se lo puede considerar un personaje histórico, aunque tampoco es posible, por otra parte, coincidir con el antiguo punto de vista "mitológico", que lo consideraba el dios del sol. Se trata del héroe epónimo, el legendario ante-

[9] Luciano, *Obras*, 2ª serie, "Monumentos de la literatura universal", Moscú, 1920, pág. 34.

pasado, jefe del aristocrático clan de los heráclidas (tribu dórica), de la cual descienden las dos dinastías de los reyes espartanos. Todo hace suponer que la "marcha de los heráclidas" que según cuenta la leyenda llevó a los dorios a la conquista de la mayor parte del Peloponeso, fue un suceso real (siglos XII a X antes de nuestra era); tampoco está excluido que a causa de ello el nombre de Heracles fuese conocido en toda Grecia, y que en torno de él comenzaran a tejerse toda suerte de leyendas sobre sus hazañas. La exaltación de Heracles llegó hasta tal punto que dio lugar a un mito sobre su ascensión al cielo y su trasformación en uno de los dioses; dicho mito lo convierte en objeto de culto panhelénico.

Resulta curioso por ello la tradición existente en Sicione, de la que habla Pausanias (libro II, cap. 10, 1): Fest, hijo de Heracles, obligó a los habitantes de la ciudad a venerar a su padre, no ya como a un héroe (tal como ocurría hasta esa fecha), sino como a un dios.

La veneración en la época clásica de los héroes locales de las comunidades o ciudades (ya hablaremos de ello) es una trasformación de los cultos clánicos. Junto con ellos se conservaron también las tradiciones anteriores, de veneración aristocrática de los héroes. Los clanes nobles retuvieron en algunos lugares sólidamente en sus manos los cultos que habían adquirido carácter público más desarrollado. Así, en Atenas, el culto de los héroes Erecteo y But se encontraba en manos de la aristocrática familia de los Butagos; los frescos de los muros del Erecteón reproducen episodios de la historia de este clan eupátrida. En Eleusis, las funciones sacerdotales en el templo de Deméter eran cumplidas exclusivamente por miembros de los clanes de los eumólpidas y los ciricos, los cuales, a su vez, eran los servidores del culto familiar de los héroes Eumolpo y Cirico. En los misterios de Eleusis desempeñaron también destacado papel otros clanes nobles, los de los filidos, crocónidos, coiródinos, eudánemos, fritálidas y busigas.[10]

Cultos locales de las comunidades

De todos modos, en general, al disgregarse el régimen de clanes, y ceder éste su lugar a las comunidades territoriales, pasó a venerarse, como forma fundamental de religión, a los patronos locales o de la comunidad, es decir a los héroes y dioses. Estos cultos, que subsistieron hasta finalizar la época antigua, son un fenómeno característico de la religión griega.

Pausanias menciona entre los cultos locales: el del héroe Utiel (hermano de Heracles) en Tena; a las ninfas Teisoia en Teisoa (Arcadia), Eurínoma en Figalia; al dios del viento Bóreo, en Megalópolis (Arcadia); a Eros, en Tespia; a Lin, en Helicón, etc.

Muchas comunidades tenían sus propios protectores, conocidos por nombres genéricos o colectivos. Así, en Miopia, se veneraba a los "dioses

[10] P. Foucart, *Les mysterès d'Eleusis*, París, 1914, págs. 141-144; 148 y 156-158.

benevolentes", los Meiliceos; en Anfisa a los hijos de los "amos", los Anactos; en Bulea "al grandioso dios", Mehistos; en Elida, al dios "salvador de la ciudad", Sosípolis, y en las comunidades de Arcadia al "ama", que se asemejaba mitológicamente a Perséfona, hija de Deméter.

Los cultos locales conservaron en algunos lugares formas muy arcaicas, restos de fetichismo; se veneraba a las piedras, los ríos, los manantiales, las montañas. En Psófida adoraban el río Erimanto, al que se había consagrado un templo; en Orcómeno a las piedras sagradas, que se consideraban caídas alguna vez del cielo; los habitantes de Dueroneso, una mina sagrada, considerada el cetro de Zeus. En Delfos se adoraba especialmente a una piedra, sobre la que diariamente se vertía aceite y que en las fiestas era cubierta con lana recién esquilada. En Fliunt, en la plaza de la ciudad se había colocado una cabra de cobre que era objeto de adoración de los pobladores. Muchos de estos fetiches, de neto origen local, se vincularon después con las representaciones de las divinidades griegas generales, aunque sin perder su aspecto primitivo. En Tespias, por ejemplo, una simple piedra sin pulir era la imagen del dios Eros. En Sicione, una pirámide especial era el símbolo de Zeus Meiliceo y una columna, representaba a la diosa Artemisa. La veneración de los betilos —piedras trabajadas— tuvo amplia difusión en los cultos locales.[11]

Cultos agrarios

En los antiguos cultos de las comunidades desempeñó gran papel la adoración de las divinidades de la fecundidad, de los protectores de la agricultura y el ganado. Los conocidos misterios de Eleusis no eran más que cultos agrarios que se rendían a algunas divinidades, en particular a Deméter. El culto a esta diosa, de puro contenido agrario, existió también en Figalia un lugar donde se le ofrecían sacrificios incruentos: frutos, racimos de uva, panales de miel y vellones de lana recién esquilada; todo ello se colocaba en el altar y era rociado con aceite de oliva. El sacrificio se ofrendaba a Deméter en nombre de toda la comunidad. (Pausanias, libro VIII, cap. 42, 11). Son muy interesantes los procedimientos mágicos que utilizaban los habitantes de Tiforea (Fócida) en la época de la cosecha: trataban de apoderarse de la tierra de la tumba de Zeto y Anfión (cerca de Tebas) para colocarla en la tumba de Antíope; de este modo se llevaban consigo la cosecha de los tebanos. Estos últimos, por su parte, tratando de evitar el hurto, cuidaban con atención el sepulcro (Pausanias, libro IX, cap. 17,4). Es bien sabido, además, que los dioses panhelénicos conservaron en muchos casos los rasgos de los protectores de la agricultura y del ganado.

11 Véase E. Kagarov, *El culto de los fetiches, las plantas y los animales en la antigua Grecia*, S. Petersburgo, 1913.

Los cultos de las polis

Todas las creencias y ritos que acabamos de describir, y que se conservaron de preferencia entre las masas populares, entre el campesinado, representaban supervivencias de las formas más antiguas de la religión, provenientes en lo fundamental de la época de la comunidad primitiva o del período de su descomposición. Por lo que respecta a las formas predominantes en la religión de la época clánica, época del florecimiento de las repúblicas esclavistas, sin duda la fundamental pertenece al culto de los dioses protectores de las polis.

Este culto, de carácter oficial, era políticamente obligatorio para todos los ciudadanos, y en este aspecto la polis griega no permitía excepción alguna. Se podía tener una actitud escéptica respecto de los dioses o los mitos, e inclusive relatar entretenidas historias sobre aquéllos, tal como lo hizo Homero en sus poemas, burlarse de ellos, pues no existían dogmas obligatorios. Pero en cambio resultaba imposible negarse a cumplir con los ritos obligatorios del culto que se rendía al dios protector de la ciudad, mostrar una actitud irrespetuosa hacia él. La violación de este precepto implicaba un severo castigo. La acusación contra Sócrates y su muerte, debida a que "no veneró los dioses a quienes la ciudad rendía culto, y a que propuso nuevas divinidades" —como decía el acta oficial de acusación—, es claro ejemplo de ello.

La polis contaba con dioses diversos; además de los panhelénicos, existieron divinidades y héroes locales cuyo culto no trascendió los límites de las diferentes comunidades de las ciudades. En cuanto a los héroes, objeto también de culto entre los clanes en algún momento de la antigüedad, adquirió en la época clásica rasgos específicos de culto comunal, de ciudad. Cada una de estas últimas tenía sus patronos, héroes que con frecuencia habían sido epónimos del lugar. En un suburbio de Atenas, Falero, se veneraba al héroe homónimo (según la leyenda, participante de la expedición de los Argonautas); en la propia Atenas, a Teseo, a su padre Egeo, y a otros héroes, protectores en alguna época de las comunidades del Ática, a Erecteo, But, Pirifeo, Academos y otros. Los habitantes de Corinto adoraban al héroe epónimo de la ciudad. Corinto, a quien consideraban hijo de Zeus; los de Tirinto al nieto de Zeus, del mismo nombre, y a Hermione, los pobladores del lugar homónimo. En Laconia se veneraba a Menelao, donde en su honor se construyó un templo; en Mesenia, a Mesena, hija de Triop; en Taras, a los hermanos de Nicómano y de Gorgas, nietos de Asclepios. El héroe patrono del Olimpo, era Pélops; de Pisa, Pis, nieto de Eolo; de Mantinea (Arcadia), Arcad, y de Platea, la hija de Asón, que llevaba el mismo nombre, etc. En honor de los héroes protectores se construían templos (heronios); al lado de cada uno de ellos había un sector sagrado, el temenos, donde se organizaban festejos públicos y ofrendas.

En algunas ciudades se veneró como a protectores locales a las divinidades del panteón griego. Se puede deducir de ello que muchas de

esas deidades fueron también en un comienzo protectores locales, que debido a causas históricas determinadas alcanzan después la categoría de grandes dioses nacionales. Tal, por ejemplo, lo sucedido con Asclepios, al principio divinidad local de Epidauro; con Artemisa, de Arcadia, y con Hera, que de protectora de Micenas y Argos, pasa luego a serlo de Samos, etc. Muy a menudo los griegos intentaron vincular los dioses de las ciudades con las divinidades nacionales, asignándoles parentesco mitológico con éstas, o bien identificándolos simplemente con ellas. El propio nombre del protector local se convierte así con frecuencia, en el epíteto del dios. Del mismo modo, la antigua divinidad del río Ismenio, (proximidades de Tebas), se convierte en el Apolo Ismenio, una divinidad de la montaña, protectora de una de las comunidades de Beocia, Ptoi, en Apolo Ptoi, etc. De los muchos epítetos de Zeus algunos provienen, evidentemente, de divinidades autónomas locales: el Zeus Anquesmio, venerado en la montaña del mismo nombre no es más que el dios local; Zeus Hipatio es la divinidad de otra montaña así llamada; Zeus Lapisteo, la personificación de la montaña homónima y Zeus Croceat, el protector de Crocea.

Martín Nilsson señala con razón que en tanto que los dioses nacionales eran protectores de los griegos en su lucha contra los enemigos exteriores, los de las ciudades —tanto los dioses como los héroes— protegían a las comunidades en sus querellas internas.[12]

El culto de los patronos de las ciudades (dioses y héroes) refleja ideológicamente la dispersión política de Grecia.

La absorción por los grandes dioses de Grecia de las representaciones de estos protectores locales es una manifestación de la tendencia hacia la unidad, no política, sino cultural y económica de las polis griegas.

Origen del panteón griego

Esta tendencia a la unificación no culminó como se sabe hasta la época macedónica; no obstante, puede observársela ya en la más remota antigüedad. La propia creación del panteón panhelénico, junto con los cultos de las divinidades locales, pertenece a un pasado remoto, posiblemente a la época micénica. En la época homérica, la cultura común de los griegos, por lo menos de los aqueos, y de la que éstos eran plenamente concientes, se reflejó en la veneración de los dioses griegos del Olimpo. Es evidente que contribuyó también a ello el desplazamiento de la población durante la conquista y la colonización de la península balcánica, de las islas egeas y de la costa de Asia Menor por los aqueos y los jonios. También la poesía épica y sus creadores, los *aedas*, desempeñaron importante papel en el establecimiento de un panteón nacional. La vieja sentencia de que "Homero fue el creador de los dioses griegos" tiene, en este aspecto, cierto contenido histórico real.

12 M. Nilsson, ob. cit., pág. 128.

Resulta en extremo difícil establecer el origen de los grandes dioses del Olimpo; sus representaciones son muy complejas y es evidente que todos sufrieron una prolongada evolución. Algunos de ellos —según la opinión de los estudiosos más autorizados— son antiguas divinidades creto-micénicas, anteriores a la época helénica, y cuyo culto fue asimilado por los aqueos.

Hera

De este modo, la Hera "de ojos de vaca", diosa principal, esposa de Zeus, no sería más que la diosa-vaca, antigua protectora de Micenas, lugar donde, durante las excavaciones de Schliemann, se descubrieron indicios del culto de ese animal. En la poesía épica, Hera aparece como protectora especial de los argivos (de Argos); la misma diosa es objeto de especial veneración en Argólida, donde existían mitos sobre ella.

Poseidón

En este caso se trata sin duda de antigua divinidad del Peloponeso, venerada por los pescadores de la región costera. Su nombre aparece repetidas veces en las inscripciones micénicas. Su culto fue asimilado por los jonios y los dorios; el altar que habían dedicado al dios, en el cabo Ténaro fue el lugar de concentración de la Liga marítima de Laconia. Además de dios del mar, Poseidón era también protector de los caballos. Con su posterior difusión, el culto de Poseidón absorbió una serie de cultos locales; en algunos casos eliminó a los héroes del lugar, y en otros, se fundió con ellos. En la ciudad de Oncest (Beocia), por ejemplo, en alguna época se veneró al héroe local del mismo nombre, el cual fue posteriormente convertido en hijo de Poseidón e inclusive identificado con él; en ese lugar se levantaba el templo y la estatua de Poseidón Oncest.

Atenea

No hay duda de que estamos ante una antigua divinidad, protectora de las ciudades y de sus fortificaciones. Hay fundamentos para considerar que cada ciudad tenía su diosa protectora, a la que es posible que denominaran con nombres comunes (ama, etc.). Su propio nombre —que después alcanzó gran difusión— corresponde al que se daba al más conocido de entre los lugares donde se la veneró: la ciudad de Atenas. Se trata, en una palabra, de un epíteto que significa "la diosa de Atenas", o la "ateniense", como la llamaron los espartanos. Otro de sus nombres, Pallas, también un epíteto, que significa "la que esgrime la lanza"; otro más, Poliada (la ciudadana, la defensora de la polis). Pausanias menciona hasta cincuenta diferentes epítetos de Atenea. En una época fue

una de las divinidades más veneradas de Grecia: en *Descripción de Grecia* se habla de setenta y tres templos y santuarios dedicados a ella en diversas regiones, sin contar los altares para los sacrificios ni las estatuas; en este aspecto sólo la superó Artemisa. Los templos se encontraban generalmente en la ciudadela de la polis. En la mitología clásica aparece siempre como la diosa guerrera, y en las representaciones, munida de todos sus atributos de combate. Su imagen conserva a un tiempo rasgos totémicos: la lechuza, la serpiente bajo el escudo, la égida o coraza de piel de cabra y el olivo; es posible que se trate de rasgos de diferentes representaciones totémicas que se fundieron después en la imagen de la diosa.

Artemisa

Esta diosa fue una de las más veneradas; por el número de los templos erigidos en su honor (cerca de ochenta), ocupa el primer lugar entre los dioses de Grecia. Es indudable que en su origen fue una divinidad local; sin embargo, es discutible cuál fue el centro de su primitivo culto. En los poemas épicos de Homero aparece como enemiga de los aqueos; por ello se supone que su culto proviene de Asia Menor (el templo más importante estaba en Éfeso), lugar donde era considerada la protectora de la fecundidad; sólo más tarde se extendió por la europea. Existe asimismo la opinión contraria de que el culto que se le rendía llegó a Asia Menor por Grecia —Arcadia—, donde existió un hogar antiquísimo, de culto autónomo a la diosa.[13] En verdad Artemisa es una antigua divinidad de Arcadia, protectora de la caza del oso. G. Thompson, que admite que tanto su culto como su imagen son resultado de la fusión de muchos cultos lugareños, considera que su representación se inspiró en la deidad osa pelasga, cuyo origen puede hallarse en la región del Mar Negro e inclusive en el Cáucaso.[14]

En la mitología e iconografía clásica se la representa como a la virgen cazadora, acompañada casi siempre por un ciervo. El vínculo que unía a Artemisa con la luna es sin duda una construcción mitológica artificial, que en nada se refleja en las creencias ni en el culto que se le rendía. Las huellas de creencias populares, por el contrario, se conservaron en los numerosos epítetos que se le asignaron, y de los cuales Pausanias cita cuarenta; algunos son simples puntos geográficos (Artemisa Lampia, Tereia, Altea, Estinfálida, etc.) y otros, que alguna vez habrán sido nombres de divinidades autónomas (Artemisa Eurínome, Dictina, Ifigenia, Limnátida, Orfia, etc.). Estos epítetos confirman una vez más que también el culto de Artemisa, al extenderse por todo el país, absorbió numerosos cultos locales.

[13] Lurie, ob. cit., págs. 208-209.
[14] G. Thompson, págs. 267-278.

Apolo

La imagen de Apolo (Febo) es de una extraordinaria complejidad, de muy difícil interpretación. Tanto en la mitología como en la religión griegas ocupó destacadísimo lugar. Se ha discutido mucho, se discute todavía acerca del origen del culto de su imagen; el profesor soviético A. Losev ha publicado una obra donde expone detallados estudios sobre el tema.[15] La historia de su imagen está sin duda relacionada con la de la representación de Artemisa; no es casual que en la mitología clásica ambos dioses sean considerados hermanos carnales, hijos de Latona (Leta) y de Zeus. Algunos escritores, Kern por ejemplo, estiman que tanto uno como otra son antiguas divinidades arcadias protectoras de los pastores. La mayoría, sin embargo, considera que Apolo es una divinidad intrusa, originaria de Asia Menor, opinión que parecería ajustarse más a la verdad. De todos modos, el culto de Apolo se fundió, en la época clásica, con otros de indudable procedencia griega. Su mismo nombre se interpretaba de diferente manera: algunas veces, como destructor (del griego ἀπόλλυμι que quiere decir destruir) y otras, como protector del ganado (del dorio απελλα: ganado). Pero es evidente que no se trata de nombres griegos. Después de haber descifrado V. Grozni la escritura hitita, resultó que uno de los dioses venerados por ese pueblo era conocido por el nombre de Apulunas. Grozni considera que se trata de una palabra semita, babilónica; en esta última lengua *abullu* significa puerta. Es posible entonces que se tratase del dios protector de las puertas de la ciudad, es decir del patrono de ésta.[16] En los poemas homéricos Apolo es descripto —lo mismo que Artemisa— como enemigo de los aqueos y protector de los troyanos. En las inscripciones micénicas no aparece su nombre. Es evidente que su culto fue introducido más tarde en Grecia por los jonios. En la isla de Delos se halló un santuario nacional jonio. Otro lugar donde se concentró la veneración de Apolo en la época clásica fue Delfos, lugar del famoso oráculo. Existe una leyenda, con bastantes visos de autenticidad, de que antes había existido allí un oráculo dedicado a Temis, lugar de donde, sólo más tarde la desalojó Apolo. G. Thompson reconoce el origen asiático (Caria) del dios, y da una versión original acerca de su culto; según él habría penetrado en Jonia por Creta y después en Grecia continental, extendiéndose únicamente en Delfos, de donde desalojó a su madre Leta y a su hermana Artemisa, lo que expresa la victoria de los principios del patriarcado sobre los del matriarcado.[17]

Su triunfo sobre los demás dioses locales de las comunidades griegas puede comprobarse también en otros varios ejemplos. Es bien conocido el mito que relata cómo Apolo mata casualmente al joven Hyakinthos, a quien ama, mito que refleja un hecho histórico: el remplazo del culto de esta

[15] A. Losev, *La antigua mitología y su desarrollo histórico*, Moscú, 1957.
[16] L. Losev, pág. 270.
[17] G. Thompson, págs. 291-293.

última divinidad ctónica por el del nuevo dios.[18] Elimina también al patrono de los pastores de Laconia, Carneios, y convierte en su epíteto el nombre de éste. En el Peloponeso se lo consideraba el dios de los pastores: "Apolo ama en especial a los toros", dice Pausanias en un relato sobre la estatua erigida en su honor en uno de los templos de Acaya, donde el dios aparece apoyando el pie en el cráneo de un toro (Pausanias, libro VII, cap. 20, 3-4). Cerca de Tebas se veneraba al Apolo Ismenio, epíteto que corresponde al nombre del río local, evidentemente considerado sagrado alguna vez por sus habitantes. El dios llevaba también otros epítetos, como Liceo, Ptoi, Delfín, Amicleo, etc., muestra elocuente de que muchos dioses locales habían sido absorbidos por él.

Pese a su origen bárbaro —rápidamente olvidado—, Apolo se convierte en la época clásica en uno de los dioses más populares. Hoy se lo considera con frecuencia como la encarnación del espíritu nacional helénico. Se le habían consagrado más de cincuenta templos en diferentes regiones; sus funciones eran las más diversas, pero entre las principales estaba la de predecir el futuro (oráculo de Delfos y otros), proteger las ciencias y las artes (Apolo Musagetes, es decir, el que preside las nueve musas), o el Apolo-kithara, el que toca la cítara (instrumento con el que se lo representó muy a menudo); cuidar de la salud de los hombres, misión en la que rivalizaba con Asclepios, y por la que le correspondía el epíteto especial de Pean; purificar todo lo malo (con lo que está vinculada la idea mitológica sobre el arco de plata de Apolo y su epíteto el que abate desde lejos y otros); era también la divinidad de la luz, de lo justo, del equilibrio universal (de ahí que aun hoy se emplee la expresión "espíritu apolíneo", etc.). Por lo que se refiere a los vínculos de Apolo con el sol, respecto de ello la mayoría de las fuentes antiguas nada nos dicen; se trata por lo tanto de una especulación filosófica de más reciente data.[19]

Asclepios, Pan, Afrodita y Ares

Más simple es la figura del dios médico Asclepios, que se formó sobre bases netamente griegas. Divinidad local en un comienzo, protector de Epidauro, se convirtió más tarde en una de las figuras más conocidas de Grecia; en el siglo II se le habían consagrado no menos de treinta y ocho templos en diversas regiones del país; casi tantos como a Zeus.

También local, pero de procedencia arcadia, fue Pan, dios de los pastores.

Afrodita, en cambio, es por su origen netamente oriental; su nombre no aparece en la época micénica. Según Homero combatió del lado de los troyanos, contra los aqueos. Su nombre deriva de un epíteto vinculado con el mito que había de su nacimiento de la espuma del mar (de αφρός espu-

[18] M. Nilsson, pág. 133; Chantepie de la Saussaye, *Historia ilustrada de la religión*, pág. 292.

[19] Losev, pág. 298.

ma). Otro de sus nombres, Chiprida, se refiere al antiguo centro de su culto, la isla de Chipre. Su vínculo mitológico con Adonis, dios puramente asiático (semítico), nos dice una vez más que estamos ante una divinidad femenina de Asia Menor, personificación de la fecundidad. Thompson estima que Afrodita es la diosa fenicia Astarté. Para los griegos se convirtió en la diosa de la belleza, del amor, en la personificación idealizada de la femineidad, resultado de la tendencia a la humanización que caracterizó el período clásico. La mitología hizo de Afrodita la madre de Eros, el joven dios del amor.

Ares, el dios tracio de la época de Homero (en *La Ilíada* es descrito como enemigo de los aqueos), se trasforma en el violento dios de la guerra.

Hefaístos, Hestia y Hermes

Los dioses cuyas imágenes personifican de manera directa la vida cultural de los hombres forman un grupo especial, pero algunos de ellos también incluyen elementos de cultos locales. Tal ocurre con Hefaístos, que representa el fuego terrestre y el oficio del herrero. Es posible que en un principio fuese también una divinidad local de la isla de Lemnos o de Licia. Su culto no se extendió por Grecia, a pesar de que la imagen de este dios cojo ocupa en la mitología importante lugar. Hestia, también personificación del fuego, pero el doméstico, es la divinidad del hogar familiar. Hermes es sin duda la representación del vocablo homónimo, que significa montículo o columna de piedra, es decir, los mojones de los caminos griegos; por lo general tenía la forma de una estela con una cabeza humana. Como protector de las ciudades y de los viajeros, Hermes se convirtió en el dios del comercio, y para la mitología en el "mensajero divino", el "guía de las almas" (producto de las especulaciones mitológicas que datan de la época de Homero). Su imagen incluye asimismo elementos de cultos locales, por ejemplo del dios del ganado de Peloponeso (Pausanias, libro II, caps. 3-4).

Zeus

La imagen del dios supremo del Olimpo, del "padre de los dioses y de los hombres" es más compleja, y contiene también, sin duda, rasgos de diferentes divinidades locales. Zeus fue venerado en diversos centros, donde se le adjudicaron varios ciclos de mitos; los principales pertenecen a Creta y Tesalia. Los mitos respecto de su nacimiento en la isla de Creta, los vinculados con un antiguo culto local de las cavernas, así como el propio "sepulcro de Zeus" (Creta), permiten llegar a la conclusión de que su imagen se identificó con esa antigua divinidad cretense, cuyo símbolo, sin lugar a dudas, fue también el hacha doble de la época micénica.[20] Es también evidente, por otra parte, la presencia de un componente griego "continental",

[20] Losev, págs. 215-217.

que constituyó el núcleo básico de su representación. Se trata de la divinidad tesalia que personificaba la lluvia y la fecundidad. Las nubes portadoras de lluvia que fertilizaban los campos de Tesalia partían del helado Olimpo, y tanto los pastores como los agricultores estaban habituados a ver en la majestuosa montaña la morada de su dios principal.[21] Tesalia fue, por lo tanto, antepasada remota de varias tribus griegas. El afincamiento, desde Tesalia, por toda Grecia de estas tribus, dio por resultado una difusión, en idéntica medida, del culto de Zeus, la trasformación de éste —identificado gradualmente con el dios creto-micénico de las tormentas—, en el personaje supremo del panteón panhelénico que encabezó la confraternidad de dioses del Olimpo. Como ya hemos visto, los nombres de los numerosísimos protectores locales se incluyeron en la representación de Zeus en forma de epítetos; su número pasa de cincuenta, y muchos de ellos se refieren a las funciones que cumplía el dios (Zeus Ctónico es decir, el del mundo subterráneo, el dispensador de la fertilidad; Herke, el defensor de las murallas; Xenia, protector de los visitantes extranjeros; Hieti, el que hace llover; Lequeo, el engendrador; Pluto, el rico; de Moira, el dueño del destino, etc.); otros son nombres geográficos y se refieren a los centros donde se le rendía culto. (Zeus Olímpico, Himeteo, Nemeo, Itomio, Laricio y otros). El propio nombre Zeus designa el esplendor celeste; su raíz es indoeuropea (Dyaus entre los indios y Tyr para los germanos, etc.). Pero ello no nos autoriza a considerar el culto del dios —como lo hizo la antigua escuela mitológica— una herencia de la antigua época indoeuropea, pues es evidente que también a los dioses de diferente origen, entre los pueblos que hablaban una lengua de origen común, se les atribuyeron epítetos homólogos.

Los dioses de la agricultura

Algunos de los dioses griegos cuyo origen es posible que se remonte a épocas anteriores, ocuparon también importante lugar en el culto, en un período relativamente más tardío. Ello se refiere en primer término a las divinidades de la agricultura, Deméter, Cora y Dionisio. Salvo algunos casos aun no aclarados, sus nombres no aparecen en las inscripciones micénicas.[22] En los poemas homéricos se las menciona sólo de paso. Es evidente que en vida del poeta, época en la que predominó la cría de ganado, las divinidades vinculadas con el cultivo de la tierra no tenían todavía gran significación, y que fueron elevadas a un lugar destacado en la época clásica, al desarrollarse la agricultura.

Dionisio era el dios protector de la vitivinicultura; de origen tracio-frigio, pasó a formar parte del culto griego sólo a partir de los siglos VII-VI. Los tiranos Periandro de Corinto, Clístenes de Sicione y Pisístrato de Atenas contribuyeron a la difusión del culto de Dionisio; es evidente que con-

[21] Kern, pág. 23-24; Nilsson, págs. 145-146.
[22] Lurie, ob. cit., págs. 291-293.

Deméter y Cora, rodeadas de sacerdotes y sacerdotisas de Eleusis. Decorado de un vaso antiguo.

taban, con el apoyo de las masas, oponer este culto agrario democrático, a la veneración aristocrática de los héroes.

La diosa de la fertilidad Deméter y su hija Perséfona (Cora) son la personificación de las espigas de trigo, divinidades de puro origen griego. El baluarte más importante de su culto fue Eleusis, lugar que adquirió tanta fama. Se veneró asimismo a ambas diosas en Celea cerca de Fliunt; en Germiona (lugar en que la diosa de la fecundidad se llamó simplemente Ctonia), Lerna, Micenón, próxima a Pellene (en Acaya se rindió culto a Deméter, Misia); Feneas y otras comunidades de Arcadia (Pausanias, libro II, cap. 36, 7; libro VIII, cap. 14, 12; cap. 15, 1-2; cap. 37, 9-10). Es evidente que también en este caso se produce la absorción del culto de las divinidades femeninas locales de la fecundidad por el que se rinde a la Deméter eleusina, que cobra rápido auge.

Otros dioses, titanes, etc.

Los grandes dioses del mundo subterráneo, Aides y Hékate no fueron objeto de culto público en toda Grecia; ocuparon sin embargo importante lugar en la magia negra. Es posible de todos modos que también ellos, antes de pasar a formar parte de la mitología griega como señores del reino subterráneo, de la muerte, fuesen divinidades protectoras locales; en Élida existió un culto especial de Aides, en la isla de Egina, el culto de Hékate (Pausanias, libro VI, cap. 25, 2-3; libro II, cap. 30, 2).

La religión de Grecia asignó importante papel a los grandes dioses de la "antigua generación", a Cronos, Rea y los titanes. Hace ya tiempo que se señaló —y por lo visto con justa razón (Mayer, Uzener, Lemann, Polenz y otros)— que en el mito sobre la derrota de Cronos por su hijo Zeus y de la victoria de éste sobre los titanes, se refleja el remplazo de un culto por otro: los griegos que se habían establecido en el país, y que veneraban a Zeus, introdujeron su culto; el nuevo dios eliminó así a la antigua divinidad pelasga (Cronos), del mismo modo que Rea, que fue sin duda alguna la diosa de la fecundidad en Creta, debió de ceder el lugar a nuevas divinidades femeninas. En Élida debe haberse conservado durante largo tiempo el culto, muy antiguo, de Cronos, en la montaña de Cronia, lugar del que es dable suponer que provenga el nombre del dios (Pausanias, libro VI, cap. 20, 1). Pese a haber ocupado el lugar de Cronos, Zeus se confundió mitológicamente, en parte, con él; el epíteto (Cronion) que Homero añade al nombre del dios, muestra que ambas representaciones podían confundirse una con la otra.[23]

Algunos de los dioses griegos son imágenes más o menos abstractas, personificaciones de conceptos no concretos. Así ocurre, por ejemplo, con Plutos (Plutón), cuyo nombre significa riqueza, abundancia. La evolución que sufre su imagen es interesante. Nilsson llega a la conclusión verosímil de que Plutos es una representación directa de la riqueza; ahora bien, dado

[23] K. Beloj, *Historia de Grecia*, 2ª ed., t. I, 1905, pág. 78.

que la principal riqueza del agricultor es el grano, y que éste era conservado por lo general en cámaras subterráneas, pozos o sótanos, no resultó difícil que Plutos se convirtiese en el dios del mundo subterráneo y terminara identificado con la personificación de los infiernos, con Aides (Hades).[24] Otras divinidades, como Némesis, la castigadora; Temis, la diosa de la justicia; Moira, personificación del destino; Niké, de la victoria, etc. tienen un carácter más abstracto aun. Se trata de representaciones artificiales, a quienes se conocía por los nombres con los que se denominaban los conceptos correspondientes. La idea acerca del destino, que abarcó no sólo al hombre sino también a los dioses, desempeñó significativo papel, lo que aparece reflejado en las obras de Homero y de los trágicos. Sin embargo, la idea acerca de lo implacable del destino es más bien una especulación filosófico-mitológica de la aristocracia tribal gentilicia, que responde a las concepciones de ésta en el período de desintegración del régimen gentilicio y de la desaparición de antiguos principios, y no a una creencia popular.

Mitología

En lo que se refiere a Grecia, el tema ofrece muchas dificultades para su estudio. En primer lugar, por su gran complejidad. En verdad, no todo lo que encierra su mitología puede vincularse con la religión ni dársele el nombre mito en el sentido estricto de la palabra. Dentro del extenso y complejo conjunto que en general se conoce por mitología griega, están incluidos, junto con los mitos propiamente dichos, leyendas y tradiciones históricas, motivos fantásticos, relatos literarios y versiones libres sobre temas mitológicos. Pero dado que estos elementos tan diversos son difícilmente diferenciables, es preciso analizar como un todo esta mitología de tan amplia concepción.

Entre los auténticos mitos tenemos en primer lugar una capa tan arcaica como los de origen totémico. De algunos de ellos (de Cecrops con extremidades en forma de serpiente, la hormiga de los mirmídones) ya hemos hablado. Las numerosas metamorfosis —trasformación de los hombres en animales, plantas u objetos inanimados— tienen rasgos totémicos. A nosotros nos han llegado en forma de relatos, en su mayor parte sólo como poemas, en las *Metamorfosis* de Ovidio, en donde se relata la trasformación de las hijas de Minia en murciélagos, de los barqueros tirrenos en delfines, del joven Hyakinthos en la flor homónima, de Narciso, también en la flor que lleva su nombre; de Dafne, en laurel; Adonis, en un ruiseñor; Aracné en una araña, la ninfa Siringa en un caramillo (siringa), etc. La estructura de estos mitos es muy simple, trasparente; su forma es puramente etiológica, diríase casi etimológica, aunque su contenido sea a veces complejo. El mito sobre los barqueros tirrenos, por ejemplo, convertidos por Dionisio en delfines, en castigo por sus crueldades, representa una idea religiosa, la

24. Nilsson, pág. 123.

victoria del culto del dios sobre sus enemigos. La ya mencionada sustitución se refleja también en el relato sobre la involuntaria muerte del amado joven Hyakinthos (antigua divinidad de Esparta) por Apolo. En el mito de Aracné contiene una idea moral y religiosa, la condena de la soberbia de los hombres ante los dioses.

Los mitos sobre Deméter y Perséfona, sobre Triptolemo y Jiakchos, lo mismo que sobre Dionisio son muy característicos: representan la personificación de la siembra y el crecimiento del cereal, y al mismo tiempo una forma mitológica de la práctica del ritual eleusino y de otros misterios, ritual vinculado con el culto agrario.

También la personificación directa de las fuerzas de la naturaleza debe considerarse como elemento remoto de la mitología. El antiguo punto de vista de la escuela mitológica acerca de que toda la mitología griega está compuesta por estas personificaciones es, por supuesto, un enfoque unilateral e inexacto. Es de señalar, sin embargo, que dicho elemento es parte sustancial de ella; es cierto también que sólo raras veces aparece aislado y que esos rasgos naturales se entrelazan con las complejas características de las imágenes de los dioses y semidioses. En Zeus aparecen signos característicos de la representación de las tormentas, en Poseidón, del mar. También el cielo (Urano), la tierra (Gea), el sol (Helios), la luna (Selene), se imaginaron mitológicamente como criaturas con forma humana, pero en la religión no desempeñaron papel alguno. Esto también se refiere a la personificación mitológica de los vientos, que eran representados por poderosos seres antropomórficos —Bóreo, Céfiro, Notos, etc.—, subordinados al dios de los vientos, Eolo.

En cuanto a la vida religiosa tenían mayor importancia las representaciones mitológicas de las fuerzas de la vida en la tierra: ríos, fuentes, montañas, árboles, etc., a las cuales se les daban también características antropomórficas. De pronto un paisaje con montañas, ríos y valles cobraba vida y se convertía en un relato mitológico. En Laconia, por ejemplo, existió un mito sobre los lelegos, pobladores autóctonos, súbditos del rey Leleg; el nieto de éste, Eurotas, desvió las aguas de un lago hacia el mar, de donde se formó el río Eurotas. El rey Leleg cedió su reino a Lacedemón, hijo de Taigeto y Zeus; por ello Eurotas casó a su hija Esparta con Lacedemón. En una palabra, que estamos ante conocidos nombres geográficos dotados de vida humana. El contenido político del medio relatado (como en otros similares) consiste en que los reyes espartanos adjudicaban su origen a estos epónimos mitológicos (Pausanias, libro III, cap. 1, 1-3 y siguientes).

Todo prueba que en las creencias populares no ocupó lugar destacado la temática cosmogónica. Este género de mito nos ha llegado a través de Hesíodo, y contiene claras huellas de una especulación artificial y abstracta. Recuerda mucho a los conocidos mitos de Polinesia (en especial de los maoríes) sobre el origen del mundo, también obra evidente de los sacerdotes. Se basa en un esquema evolucionista, y la creación divina falta en él. Del caos primitivo nace la tierra (Gea), las tinieblas (Erebo) y la noche; después, la luz, el éter, el día, el cielo, el mar y otras grandes fuerzas de la naturaleza. Del cielo (Urano) y de la tierra nació la antigua

generación de dioses: Cronos y los titanes, y de éstos, Zeus y otros dioses del Olimpo. A diferencia de estas representaciones abstractas, alegóricas y bastante deslucidas, los mitos acerca de la lucha entre las diversas generaciones de los dioses, del derrocamiento de Urano por su hijo Cronos, de cómo éste devoraba a sus propios hijos (para evitar que alguno de ellos, a su vez, lo derrocara) y, por fin, de la derrota que Zeus inflije a su padre, Cronos, son más vitales y coloridos. Como ya hemos visto, reflejan en cierta medida el proceso histórico de sustitución de los cultos.

En la mitología griega —que nos da clara respuesta al origen del hombre— no aparece casi el motivo antropogónico. Según un mito el titán Prometeo habría creado al hombre. De todos modos, es característico de la mitología griega que los dioses no aparezcan como creadores del mundo ni de los hombres.

Mitos sobre los héroes culturales y otros

Si bien no existe la idea del supremo hacedor, en cambio las imágenes de los héroes culturales tienen destacado papel. Se incluye entre estos últimos tanto los dioses como los titanes y otros seres semidivinos. A la diosa Atenea se atribuía la introducción del cultivo del olivo y de las labores femeninas; a Deméter, el cultivo del trigo; a Dionisio, la vitivinicultura; a Hermes, el descubrimiento de las pesas y medidas, los números y la escritura; Apolo había enseñado a los hombres la poesía, la música y otras artes. Como héroes culturales, tomados de estas imágenes míticas semidivinas, aparecen también Pelasgo de Arcadia y su hijo Licaón; Triptólemo de Eleusis, que había enseñado a los hombres a laborar la tierra (su propio nombre significa laboreo triple); Erictonio de Atenas, inventor de los viajes en carruaje y de las competiciones hípicas. Prometeo es una figura de especial colorido; es el amigo y protector de los hombres que en un comienzo vivían en completo estado de salvajismo. El titán les insufló inteligencia, conocimientos, les enseñó a cuidar el ganado, la agricultura, la construcción de barcos y el arte de la navegación; la elaboración de metales, cálculos, escritura y a curar los enfermos. Les trajo también el fuego bienhechor. Por la protección que prestó al hombre, el sabio Prometeo se atrajo la ira del propio Zeus y fue condenado a un suplicio milenario (encadenado a una roca, en el lejano Cáucaso, todos los días acudía el águila de Zeus a martirizarlo desgarrándole el hígado, pero el órgano se le regeneraba durante la noche); sólo después de muchos años fue liberado por Heracles. Prometeo no es sólo un héroe cultural; es, además, un titán, un dios luchador; el mito sobre él contrapone, al noble defensor de los hombres, los dioses crueles y ambiciosos.

Este ejemplo resulta muy a propósito para mostrar que los mitos sobre los héroes culturales —lo mismo que muchos otros— no tienen necesariamente carácter religioso. Junto a Atenea, Apolo y otros (héroes-dioses culturales) tenemos imágenes titánicas del tipo de Prometeo, que personifica el genio humano, la fuerza, el valor, las cualidades ideales, que elevan

al hombre —según el criterio de los creadores del mito— por encima de los mismos dioses. Aunque estos relatos míticos son producto evidente de la fantasía, de la idea de lo sobrenatural, el que se refiere a Prometeo, no sólo carece de contenido religioso, sino que es más bien antirreligioso. No en vano dijo Marx: "Prometeo es el más noble de los santos y de los mártires del calendario filosófico." [25]

Las figuras casi legendarias, semihistóricas, de los legisladores, de los fundadores y organizadores de las ciudades, así de como los grandes artistas, cantores y poetas se asemejan a las imágenes de los héroes culturales, confundiéndose en muchos casos con ellos. Teseo está incluido entre los héroes del primer tipo; se le atribuye la división del pueblo del Ática en fíleas, fratrías y clanes, por capas y profesiones; Licurgo es el famoso legislador espartano y Cadmo el fundador de Tebas, etc. En ellos se funden rasgos de personajes de características históricas, no bien determinadas con representaciones semidivinas o mitológicas, por lo que, hasta ahora, no ha sido posible establecer la verdadera raíz histórica de las leyendas sobre Teseo, Éaco, Cadmo y Corondas. Sin embargo en las representaciones legendarias de los fundadores de ciudades y legisladores hay un elemento religioso: en su mayor parte fueron objeto de culto local. Es claro también el sentido político del culto y de las propias leyendas; atribuyendo la instauración del orden social y político existente (aristocrático, por supuesto) a estos personajes semidivinos, la aristocracia tribal gentilicia (eupátridas, espaciatas y otros) rodeaba de una aureola, a la vez sagrada e intangible, sus privilegios y su poder.

Los grandes artistas, inventores y poetas constituyen otra categoría de personajes semimíticos y semihistóricos. Tal aparecen en los mitos y leyendas el ingenioso artesano e inventor Dédalo, el escultor Pigmalión, los cantores Orfeo, Arión y Homero. Y por más que les atribuyamos una existencia histórica, estas figuras son muchas veces simples personificaciones de conocidos oficios y profesiones; Dédalo es ante todo un nombre común con el que se denominaban unas arcaicas estatuas de madera y la fiesta especial en la que se las usaba (Pausanias, libro IX, cap. 3, 2-8); de ahí también el propio nombre del artista, su legendario creador. Por una parte, se trata de epónimos de los fundadores de conocidas familias de artistas y poetas (Dédalos, Homérida), y por la otra, de los correspondientes a los creadores de cofradías religiosas (órficos). Tampoco plantea dudas el contenido social de estas leyendas; estamos ante la tendencia generalizada a exaltar el propio oficio o secta religiosa, ante el deseo de convertir una u otra en patrimonio exclusivo de una misma familia o cofradía. No se puede siquiera afirmar que dicha tendencia a la personificación no se manifestase asimismo en la figura semilegendaria del filósofo Pitágoras.

Muchos de los mitos presentan gran interés, debido a que en ellos se conservan, aunque vagas, alusiones a formas de vida desaparecidas y

[25] C. Marx y F. Engels, *De sus primeras obras*, ed. rusa, pág. 25.

a antiguas costumbres. Ejemplo de ello es el conocido mito que relata el juicio seguido a Orestes, que mata a su madre para vengar la sangre de su padre [Agamenón]; Bachofen interpretó genialmente el mito como una manifestación del remplazo histórico del derecho materno por el paterno.[26] Es posible que tengan el mismo significado las numerosas supervivencias de sacrificios humanos que aparecen en la mitología griega (de Macaria, Alcestes, Ifigenia, etc.).

Mitos objeto de culto

Estos mitos son el auténtico núcleo inicial de la mitología puramente religiosa. Están vinculados de modo estrecho con diversos ritos religiosos, y son considerados como textos sagrados. Los ritos mismos son, en muchos casos, representaciones, por medio de personajes, de diversos relatos mitológicos. Tales por ejemplo, los mitos sobre Hera-Ninfa y Hera-Telia, que tienen relación directa con una ceremonia anual en la que la estatua de la diosa era sumergida en el manantial sagrado de Nauplia (Argólida) (Pausanias, libro II, cap. 38, 2); el que se refiere a la educación del joven Zeus y a la institución por él de los juegos olímpicos, y el mito vinculado con éstos (Pausanias, libro IX, cap. 3, 1-2); el que describe la disputa y la reconciliación de Hera con Zeus, en celebración del cual se organizaba todos los años una fiesta en Platea, y otros. Es evidente que, como ocurre por lo general, los ritos no tenían en este caso la finalidad de dar forma escénica a los mitos; por el contrario, estos últimos eran una elaboración intelectual especial, una segunda interpretación de ritos —la mayoría de ellos antiquísimos— cuyo origen y sentido primitivo habían sido olvidados.

Mitos imitados o artificialmente creados

En la mitología griega se encuentran también numerosos temas o motivos de clara procedencia extranjera. Entre ellos corresponde incluir el que se refiere al diluvio (de evidente procedencia babilónica, ya que resulta extraño que pudiera darse en un país pobre en fuentes de agua) y el vinculado con los dioses llegados del Oriente (Dionisio, las cabiras, etc.).

Aunque tampoco resulte fácil desvincularlos de ella, no deben confundirse con la mitología los ricos y coloridos poemas épicos griegos. La expedición de los Argonautas, la guerra de Troya, las largas peregrinaciones de Odiseo y los relatos sobre los reyes tebanos (Edipo y otros) no son, en el estricto sentido de la palabra, mitos, aunque se encuentren en ellos con frecuencia figuras o temas mitológicos. Se trata de leyendas históricas que se basan en algún hecho real.

Es frecuente también en la mitología griega el elemento fabuloso,

[26] C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957, págs. 563-565. *(Ed.)*

aunque tampoco sea sencillo separarlo del mito propiamente dicho. Los diversos monstruos o seres fabulosos como los cíclopes, centauros, las Escilas o Caribdes; las medusas y harpías son más bien relatos de ese género mitológico; ello puede deducirse de la ausencia total de vínculos entre estas figuras y el culto religioso. De todos modos aparecen en la trama mitológica, y de preferencia como enemigos de los dioses y los héroes.

Para dar cima a esta descripción de lo complejo y abigarrado de la mitología griega, es del caso citar los mitos creados por el arte, la literatura o la filosofía. La fuerza de la tradición mitológica obligaba con frecuencia a los escritores y filósofos a expresar sus ideas por medio de imágenes mitológicas. Tal, por ejemplo, el mito acerca del origen de las diferencias sexuales y del amor sexual, del que habla Platón en *El banquete*, que a no dudarlo le pertenece.[27] Lo mismo ocurre con *Heracles en la encrucijada*, evidentemente obra de Sócrates o del sofista Pródico, y que expresa la idea de la lucha entre el vicio y la virtud.[28]

Originalidad de la mitología griega

Pese a la complejidad y diversidad de todos sus elementos componentes, la mitología griega tiene una particularidad: el gran valor artístico de sus imágenes, capaces hoy todavía de producir tan grande impresión entre los espectadores o lectores. Ello deriva fundamentalmente del profundo humanismo de sus figuras. Este contenido humano, al que es habitual dar el nombre de antropomorfismo, se manifestó exteriormente en las representaciones de los dioses y héroes plasmados en la escultura y la pintura. De este aspecto exterior, Martín Nilsson distingue con acierto también un antropomorfismo psicológico (al que se conoce también como antropopatismo) mucho más profundo, y que revela el espíritu racional del pueblo griego.[29] Se trata de un verdadero humanismo, sin tinte alguno de sensiblería, ajena por lo demás a los personajes de la mitología griega, que emana de los rasgos mismos de esos personajes. Son hombres auténticos, diríase animados de vida; los dioses y héroes de la Hélade son imágenes idealizadas de gente de elevadas cualidades, con sus virtudes y defectos. Ni un solo rasgo humano es extraño a los dioses griegos, y, por otra parte, casi sin excepciones, tampoco tienen características que no respondan a la naturaleza del hombre. La única cualidad que los distingue ante los ojos de los fieles es su inmortalidad; no se los reconoce todopoderosos ni supremos hacedores, aunque superen a la mayoría de la gente por su fuerza y sagacidad.

Podría parecer sencillo explicarse esta particularidad tan saliente de la mitología griega, si se tiene en cuenta que los mitos nos han llegado, en la mayor parte de los casos, no bajo formas populares, sino por los

27 Platón, *El banquete*.
28 *Jenofonte, Apología de Sócrates.*
29 Nilsson, ob. cit., págs. 143-144.

poemas de Homero y Hesíodo, por las obras de los trágicos y otros poetas líricos, sin hablar ya de las reelaboraciones por las que pasaron en los versos de Ovidio y de Virgilio. Por otra parte, el material llega interpretado por el magnífico arte plástico de la Hélade clásica, por las grandes obras de Fidias, Praxiteles, Polignoto, etc. Los historiadores y geógrafos, Pausanias y en parte Heródoto, se acercan más por la forma a lo popular.

Sea como fuere, si, por un lado, la mitología griega ejerció influencia fundamental en el desarrollo del arte y la literatura antiguos, por la otra, también estos dos últimos dejaron profundas huellas en la mitología, exaltaron sus imágenes, la ennoblecieron y humanizaron. La belleza y la fuerza vital de estas imágenes no son fruto de la fantasía religiosa, sino del talento artístico de que estaba dotado el pueblo.

El culto

El culto tomó formas relativamente simples.[30] La ceremonia más corriente era la dedicada a la ofrenda de sacrificios. La importancia y grado de complejidad de éstos eran diferentes; la forma más habitual eran las libaciones, es decir, derramar en la tierra o el fuego el vino contenido en un vaso, como forma de alimentar u honrar a los dioses. A éstos se les ofrecían también cereales, frutos, aceites, etc. El modo más complejo y dispendioso era la inmolación de animales, los cuales, a veces, se ofrendaban en gran cantidad; todo dependía de la importancia del motivo o del objetivo que se quería lograr. En los casos decisivos o solemnes se ofrecían *hecatombes* (100 animales). Por algunos mitos puede extraerse la conclusión de que en la remota antigüedad se inmoló a seres humanos, pero esto es discutible. La forma del sacrificio dependía asimismo de a quién se le ofrecía; a los dioses del Olimpo se les consagraban animales blancos, a los del mundo subterráneo, negros. En el último caso, las bestias eran totalmente quemadas y luego enterradas. Los dones que se ofrecían a los muertos se derramaban en tierra o se los hundía en ella. Las ofrendas para los héroes se quemaban. Por el contrario, la carne de los animales inmolados en honor de los dioses del Olimpo servía luego de alimento a los participantes del rito (Pausanias, libro II, cap. 10, 1).

El culto constaba también de la colocación de coronas en los altares; además se adornaban y lavaban las estatuas de los dioses, se realizaban solemnes procesiones, se interpretaban los himnos y plegarias sagradas y las danzas religiosas. El ritual respondía siempre rigurosamente al ceremonial de práctica en cada lugar.

La dirección del culto común era considerado un importante problema de Estado. Los ritos celebrados en honor de los dioses protectores de las comunidades de las ciudades se realizaban bajo la dirección de altos

[30] V. Latíshev, en su obra *Ensayos sobre las antigüedades griegas* (parte 2, S. Petersburgo, 1889), describe con todo detalle las formas que tomó el culto en la Grecia antigua.

funcionarios del Estado, quienes cumplían esas funciones con toda formalidad. Los ritos más importantes tenían el carácter de solemnes fiestas populares; tales, por ejemplo, las grandes y pequeñas panateneas de Atenas, los juegos de Hermes, en Fenea (Beocia), etc. Los sacerdotes tomaban parte en los ritos.

Además del culto general, que era dirigido por los funcionarios del Estado y los sacerdotes, existieron también los domésticos. Sus ritos, más modestos, eran cumplidos por el jefe de la familia o del clan.

Sacerdotes y templos

El clero griego no formó una corporación especial y menos aun una casta cerrada. Se consideraba a los sacerdotes simples servidores afectados a los templos levantados en honor de los diversos dioses; entre sus funciones se contaba la de servir diariamente el culto del dios dado, la ofrenda regular a éste de sacrificios, el adorno y lavado ritual de las estatuas que lo representaban, etc. La adivinación, las profecías y la cura de enfermos eran a veces también funciones de los sacerdotes. El cargo era con frecuencia vitalicio o inclusive hereditario y se trasmitía de generación en generación entre los clanes de la nobleza. Tal ocurrió en especial en los lugares donde el culto público se desarrolló directamente sobre la base del clánico. Pero lo más corriente era que los sacerdotes fuesen elegidos y, además, por un corto plazo; a veces, como por ejemplo en Olimpia, por un mes. En general, ello no impidió que la antigua aristocracia retuviera en sus manos el ejercicio del sacerdocio y que los elegidos para desempeñar tales funciones provinieran casi siempre de su seno. El sacerdote debía mantener la pureza del ritual, no tener defectos físicos y, en muchos casos, hacer voto de castidad. Es evidente que, debido a esta última exigencia, los sacerdotes de algunos templos fueron niños, que cumplieron su oficio hasta llegar a la edad viril. En muchos casos, fueron mujeres, niñas o muchachas (por ejemplo en el templo de Pandroso, de Atenas) o ancianas (como en el templo de Deméter en Hermiona) (Pausanias, libro I, cap. 27, 5). La exigencia de conservar la castidad fue mucho más rigurosa respecto de las sacerdotisas.

El oficio de sacerdote era considerado respetable, pero no proporcionaba poder directo alguno, puesto que, en parte, el culto oficial era dirigido por funcionarios civiles. En este aspecto, las polis esclavistas de Grecia se diferenciaron netamente de los Estados despóticos orientales, sometidos al dominio de los sacerdotes.

Era habitual que, además de los sacerdotes, hubiera en los templos otros servidores, que vivían a expensas de las entradas de éstos y de los sacrificios y ofrendas de los fieles.

Era también frecuente que los templos tuvieran economía propia, y poseyesen tierras —parcelas anexas al edificio— y esclavos. En los más importantes se concentraron considerables riquezas; en ellos se guardaron a menudo los tesoros de particulares o del Estado; eran el lugar más

seguro, verdaderas cajas de caudales. El tesoro de la Liga marítima de Atenas estaba depositado en el santuario de Delos, dedicado a Apolo; más tarde, se utilizó para guardarlo el Partenón ateniense. Los templos, por otra parte, tenían su propio tesoro, compuesto de ofrendas y dones. El de Delfos, disponía en el siglo IV a. n. e. de riquezas por la enorme suma de diez mil talentos. Los sacerdotes muchas veces ponían en circulación su dinero, prestándolo a interés. El santuario de Delos en el año 377 a. n. e., poseía un activo de 47 talentos, entregados en préstamo a ciudades o personas privadas.[31] De este modo los templos se convirtieron en un tipo especial de bancos y los sacerdotes, en banqueros prestamistas.

Unidad del culto

Del mismo modo que no existió una unidad política, tampoco el culto estuvo en Grecia centralizado. Los diferentes cultos de las ciudades y comunidades fueron expresión de esa dispersión política. Sin embargo, sobre la base de una cultura común, de la cual es manifestación la idea nacional del helenismo —que se oponía a todo lo que fuera bárbaro— ciertos centros del culto alcanzaron amplia significación y abarcaron a toda Grecia. El santuario de Apolo en Delfos, el de Zeus, en Olimpia, el de Deméter en Eleusis y el de Asclepios en Epidauro, así como otros, que en un comienzo no fueron sino centros de cultos locales, se hicieron famosos y disfrutaron de la veneración de toda Grecia, y en parte también del exterior. Otros santuarios tuvieron menor importancia como lugares de centralización del culto de las diferentes tribus o de las uniones territoriales; tales, por ejemplo, el templo de Delos, dedicado a Apolo, centro del culto de los jonios de Asia Menor; el de Poseidón, en el cabo Tenaro, venerado por todo el Peloponeso. El prestigio de estas cunas del culto, que rebasó los límites de las comunidades y de las polis, se debió a que eran conocidas por sus profecías (Delfos), por los juegos y competiciones (Olimpia) o famosas por sus curaciones milagrosas (Epidauro) o sus misterios sagrados (Eleusis). De todos modos, a diferencia del culto de la polis (ciudad), obligatorio para todos los ciudadanos, estos centros religiosos pangriegos, que gozaron de la veneración de todos los griegos, tuvieron sólo autoridad moral, y el culto que se les rendía era voluntario. Se entiende que a los sacerdotes y a los grupos dirigentes les interesaba atraer a nuevos fieles hacia estos lugares sagrados; por ello trataron por todos los medios de elevar su prestigio y popularidad.

Los sacerdotes del templo de Delfos recurrían a hábiles métodos para que no disminuyera la autoridad del oráculo. Dada la buena información de que disponían acerca de los problemas políticos de las polis e inclusive de algunos Estados bárbaros, los sacerdotes estaban en condi-

[31] Véase A. Ballón, "Historia del esclavismo en el mundo antiguo", *Grecia*, 1936, págs. 74-75; V. Latishev, ob. cit., parte 2, págs. 41-46; K. Beloj, *Historia de Grecia*, t. 2, pág. 203.

ciones de dar consejos útiles, tanto a los particulares como a los representantes de las ciudades. Desde luego que para evitar errores, se esforzaban por revestir sus predicciones o consejos con formas intencionadamente confusas o equívocas. Es del caso señalar que los intentos de maniobrar ante los intereses encontrados de algunas de las ciudades rivales, el oráculo de Delfos no estuvo ni mucho menos a la altura que le exigían los problemas nacionales; respecto de la invasión persa, por ejemplo, en el momento de más grave peligro para la Hélade mantuvo una posición antipatriótica; en la lucha intestina del siglo v, se puso por entero del lado de Peloponeso y no intentó siquiera interponer su autoridad para conciliar los bandos hostiles.

El santuario dedicado a Zeus, de Olimpia, ejerció una influencia más positiva en cuanto a la unidad nacional. En esta ciudad se llevaban a cabo cada cuatro años los juegos en los que participaba toda la Hélade; dichos juegos, no sólo contribuyeron a acercar en el aspecto cultural a los naturales del país, sino que también, y en cierta medida, suavizaron los conflictos políticos existentes entre ellos; por lo general la celebración de los juegos significaba una tregua en las luchas internas.

Órficos y pitagóricos

A partir del siglo VI a. n. e., y junto con el culto predominante de las polis y las antiguas creencias populares, aparecen en Grecia nuevas corrientes religiosas que se asemejan a las sectas. El *orfismo* fue la que alcanzó mayor significación.

Los partidarios de esta tendencia atribuían el origen de sus creencias a una supuesta doctrina del poeta mítico Orfeo, que habría existido antes de Homero. En verdad las huellas de este movimiento se encuentran en Grecia no más tarde del siglo VI a. n. e. (representaciones de los frisos de Delfos y menciones del poeta Íbico). Onomacrito —que vivió en Atenas durante el reinado de los Pisistrátidas— desempeñó importante papel en el desarrollo del orfismo. Las colonias griegas de Sicilia e Italia, y también Ática, se convirtieron en los centros donde se difundió esta religión. Es indudable que los sistemas filosófico-religiosos orientales ejercieron influencia en su evolución. Los órficos tenían también sus textos sagrados, de los cuales nos han llegado sólo fragmentos.[32]

Poseyeron también representaciones propias de los dioses y mitos, así como un sistema cosmogónico de carácter religioso-místico. Según dichas representaciones al comienzo de la vida existió el tiempo; según otras versiones, el caos, el éter o Eros. En su mitología desempeñó destacado papel el martirologio y resurrección del dios Dionisio-Zagreo. Existió también un mito antropogónico —que se dio sólo entre ellos—, de acuerdo con el cual los hombres provenían de las cenizas de los titanes quemados por Zeus como castigo por haber martirizado a Dionisio-Zagreo. Este movimiento reflejó un nuevo estado de ánimo social, producto de los

32 O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlín, 1922.

cambios económicos y de la agudización de la lucha de clases ocurrida en la época de la colonización griega.

Sobre esta base floreció una secta que tuvo rasgos comunes con el orfismo, la pitagórica, y que alcanzó especial desarrollo en la Grecia Magna, durante los siglos VI y V a. n. e. La gran importancia política de los pitagóricos se debió, no sólo a que formaron una secta religiosa, sino al hecho de que fueran los representantes de una escuela filosófica y de un partido político, el de la aristocracia. Sus creencias religiosas se distinguieron por su contenido místico, su fe en la trasmigración de las almas, su adoración del sol y el fuego.

Los misterios eleusinos. El culto de Dionisio

El orfismo influyó en el desarrollo de los misterios eleusinos de Deméter. El culto que se rendía a la diosa, de carácter puramente agrario en sus comienzos, y patrimonio de los clanes eupátridas locales, adquiere, a partir de los siglos VI y V a. n. e. una significación mucho más amplia, que abarca a casi todo el país. En todo caso, los festejos dedicados a Deméter tuvieron para el Ática sentido nacional. Los antiguos ritos agrarios fueron el fundamento sobre el que se formó en Eleusis un original culto secreto. La doctrina acerca del destino de las almas en el más allá y los ritos místicos, que infundían en los fieles la esperanza de asegurarse la bienaventuranza en el otro mundo, constituyeron la idea básica del culto. Tanto la creencia como los ritos estaban vinculados con el mito sobre el descenso de Perséfona al reinado de Hades, sobre la búsqueda de ésta por Deméter y sobre el regreso de Perséfona al mundo. Para participar de los misterios de Deméter era preciso pasar por una ceremonia especial de consagración que constaba de dos etapas. Durante los ritos primaverales, los llamados misterios menores, se realizaba la consagración del candidato a *mista* (primer paso). Durante el otoño, en el mes de boedromion (setiembre) se festejaban los grandes misterios, la segunda etapa de consagración, la de los *epoptas*. Los aspectos principales de estas ceremonias consistían en los ritos de purificación, lavado y ayuno. Los consagrados participaban en los oficios religiosos secretos que se celebraban de noche en el templo de Deméter, en el trascurso de los cuales se representaba, evidentemente en papeles desempeñados por personajes reales, el mito de Deméter y Perséfona con sus símbolos sagrados, las espigas de trigo. Se entonaban himnos en honor de Deméter, Perséfona, Dionisio, Jiakchos, Triptólemo y del Dios y la Diosa sin nombre, divinidades protectoras de la fertilidad.

No sólo en el Ática, sino fuera de sus límites, los fieles daban gran importancia a los misterios eleusinos. De ello se hallan menciones en una serie de antiguos escritores. En el himno que Homero dedica a Deméter se dice: "Feliz él, que entre todos los hombres del mundo vio todo esto; el que no ha sido iniciado en esos secretos, el que no tiene en ellos participación alguna, igual que aquél no tiene destino después de la muerte, bajo las frías tinieblas."

En el *Panegírico* de Isócrates (siglo IV a. n. e.) encontramos el siguiente pasaje: "Deméter, que hizo su aparición en nuestras regiones, nos ha dado dos dones invalorables: el cultivo de los frutos de la tierra, lo que nos sacó del estado salvaje, y la fiesta que proporciona a los iniciados las más dulces esperanzas acerca del fin de la existencia, acerca de la eternidad."

Por lo tanto en el culto eleusino nos hallamos ante la idea, ajena por completo a la religión griega, de la bienaventuranza en el mundo de ultratumba. Es evidente que dicha religión, orientada abiertamente a la vida terrenal y que nada ofrecía a sus feligreses en el más allá, salvo una triste existencia en el tenebroso Hades, dejó de satisfacer a determinada parte del pueblo. No hay duda de que la agudización de las contradicciones de clase despertaron en los desheredados un confuso sentimiento de protesta, y entre los que poseían el poder, la necesidad de hallar algún medio para consolar a los descontentos; de ahí la tendencia a desviar la atención de los fieles, de esta vida hacia la futura, y de ofrecerles en ella una recompensa. Los misterios eleusinos son, por consiguiente, una forma primitiva de la religión que contiene la idea de la salvación, forma precursora de las religiones soterológicas del tipo del cristianismo.

Algo similar ocurrió con el culto de Dionisio, introducido evidentemente en Grecia por sus colonias de Tracia y Asia Menor. En sus comienzos Dionisio fue la personificación de la vitivinicultura; después de difundirse por todo el país, se convirtió en uno de los cultos agrarios nacionales más populares; también se lo vinculó con la idea de la salvación. Los órficos, que abrazaron el culto del dios, le adjudicaron el epíteto de salvador, uniéndolo al mito de Zagreo, el que fue destrozado por los titanes y vuelto a la vida por Zeus, bajo el aspecto del hijo del joven Dionisio. El dios muerto y resucitado se trasformó en el salvador de los hombres (del mismo modo que los orientales Osiris, Tammuz, etc.).

La religión de la época helenística

Aunque como ya hemos dicho resulta difícil seguir por los hechos concretos el desarrollo histórico de la religión griega, al finalizar la época clásica y en las épocas helenística y romana se observan en ella modificaciones evidentes. La primera de ellas fue la difusión, por una parte, de cultos extranjeros, y por la otra, de cultos heterogéneos. Algunas divinidades orientales, como hemos visto, penetran en Grecia en un período temprano, aunque después toman franco carácter helénico. En esos tiempos, en especial en la época helenística-romana, arraigaron en el país varios cultos de puro origen oriental; se trata de los que se rendía a las divinidades egipcias Isis y Amón; de los de Asia anterior, Attis y Adonis, de la "diosa siria", etc. Gozó de gran popularidad un culto introducido por los Ptolomeos, el del nuevo dios Serapis, producto de un sincretismo greco-egipcio. En esa mutua influencia cultural entre griegos y bárbaros, tan típica de la época helenística, el elemento griego fue más activo en lo que se refiere a la ciencia, el arte, la literatura y la lengua;

en lo que hace a la religión, se produce un fenómeno inverso, el elemento oriental tiene un ascendiente mayor. Las características todas de esta época de decadencia, con la tendencia al misticismo de que estaba penetrada la religión de Oriente, explican este fenómeno.

La divinización de los reyes helénicos es una manifestación de este predominio de Oriente. Sin embargo en Grecia, con sus sólidas tradiciones democráticas y racionalistas, el culto de los reyes no encontró terreno propicio. Los intentos de imponer el culto de Alejandro de Macedonia en vida de éste encontraron una actitud irónica: "Si Alejandro quiere ser dios que lo sea", declararon los espartanos. Sin embargo el espíritu de la época se manifestó también en forma gradual entre ellos. A Demetrio Poliorcetes, como liberador de Grecia, se le rendían honores reservados a los dioses. También en el oriente helénico los reyes (Ptolomeos, Seléucidas, etc.) eran igualados con los dioses.

Influencia de la religión en la filosofía

Tanto la religión como la mitología ejercieron profunda influencia en el arte, la literatura y la filosofía de los antiguos griegos. Ya hemos hablado de los temas y motivos de tipo religioso-mitológico de su literatura y su arte. Esta influencia sobre la filosofía se manifestó sobre todo en la primera época. Los trabajadores de los filósofos de la naturaleza reflejan con claridad ideas mitológicas; la idea de Tales de Mileto de que el mundo proviene del agua, tiene mucha similitud con el mito sobre el Océano como progenitor de todo lo existente. Los posteriores filósofos idealistas incluidos Sócrates y Platón, utilizan con frecuencia imágenes mitológicas para exponer sus concepciones. Esta influencia vuelve a profundizarse en la época helenístico-romana cuando —con la caída de la antigua democracia— surgen sistemas religioso-filosóficos tales como el neoplatónico y el neopitagórico.

El librepensamiento

No obstante, la filosofía expresó con gran fuerza una concepción del mundo opuesta, es decir, la atéista, propia de la antigua Grecia. Por ello debe verse en ésta, con el mismo derecho que la cuna de nuestra ciencia, nuestra literatura y nuestro arte, la patria del librepensamiento.

Con Homero comienza ya una actitud librepensadora respecto de los mitos y los dioses. Resulta difícil no advertir en los poemas homéricos una dualidad característica respecto de las representaciones religiosas. Los protagonistas de los poemas, Aquiles, Agamenón, Príano, Héctor, Odiseo y otros, están imbuidos de una veneración profunda, de auténtico contenido religioso, hacia los dioses; ni sus acciones ni sus palabras dejan ver la menor huella de irrespetuosidad, y menos aun de burla respecto de aquéllos. En cuanto al autor mismo, por el contrario, cuando habla en su nombre

sobre los dioses, sobre sus cualidades y su conducta, manifiesta sentimientos religiosos muy poco convincentes. Relata con franqueza, a veces casi con deleite, los aspectos negativos o ridículos del carácter de los dioses, su actitud hostil injusta en relación con alguna gente o algún pueblo; su crueldad, su malignidad, sus mutuos engaños y astucias; habla del odio implacable que siente Hera por los troyanos, Poseidón, por Odiseo; se refiere inclusive a la debilidad e impotencia de los dioses ante los hombres (la victoria, por ejemplo, de Diomedes sobre Afrodita y Ares en un combate), sin olvidar sus aventuras amorosas. ¿Qué otro sentido puede tener un relato más que superficial acerca de cómo Hefaístos —el engañado esposo que encuentra en flagrante delito a su mujer Afrodita con su amante Ares— envuelve a ambos en una red y los expone a la burla de los dioses?[33] Ninguno de estos relatos es testimonio de un gran espíritu religioso del autor (o autores) de los poemas. No es casual que sus compatriotas devotos consideraran a Homero casi un ateo, ni que Platón propusiera prohibir, por inmorales, en su Estado ideal, la lectura de las obras de aquél. Es evidente que en los círculos de la aristocracia tribal clánica, para la cual se componían y cantaban los poemas, se advirtiera ya en los siglos IX a VIII a. n. e. una actitud profundamente crítica respecto de los dioses y los mitos creados en torno de ellos.

En el período clásico se desarrolló más aun el librepensamiento. La tragedia de Esquilo, *Prometeo encadenado*, que contrapone el noble amigo de la gente (Prometeo) a Zeus, representado como un tirano cruel e injusto, es por su esencia una obra antirreligiosa. Según expresión de Marx "Los dioses de Grecia" fueron "heridos de muerte"[34] en esta tragedia. En las obras de Eurípides los dioses se presentan también bajo aspectos que nada tienen de atrayentes: Hera, Apolo, Afrodita y otros dioses matan a hombres inocentes por odio o por motivos sórdidos. Eurípides llega a negar la propia existencia de los dioses. En la tragedia *Belerefonte*, por ejemplo, el héroe alza vuelo y llega al cielo para comprobar si hay allí dioses; al ver que en la tierra reina la violencia y la injusticia supone que, en general, no hay dioses y que todo lo que se cuenta acerca de ellos son sólo fábulas vacías.[35]

Pero donde se manifestó más plenamente el librepensamiento fue en la filosofía. Los primeros sistemas filosóficos representaban ya por su esencia la negación de la religión. Los filósofos de la naturaleza de Jonia veían la base y el principio del mundo en la materia en eterno movimiento (el agua, el aire y el fuego). Los eléatas, con su doctrina sobre el carácter eterno e infinito del ser fueron representantes de la concepción racional sobre la creación del mundo, en oposición a la religioso-mitológica. Jenófanes, fundador de esa escuela, ridiculizó las representaciones antropomórficas de los dioses, aunque creyó en una divinidad única no similar

[33] Homero, *La Odisea*, canto VII, versos 266-369.
[34] Marx y Engels, *Sobre la religión*, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1959, pág. 41. *(Ed.)*
[35] S. Ratsig, *Historia de la literatura griega antigua*, Moscú-Leningrado, 1940, págs. 213-215.

al hombre. Empédocles desarrolló una teoría materialista ingenua respecto de los cuatro elementos, y dio el primer paso en la teoría evolucionista sobre el origen de los organismos. La teoría atomista de Anaxágoras sobre el universo (los "gérmenes [materiales] de las cosas" como base del mundo), fue después desarrollada por los filósofos materialistas Leucipo y Demócrito. El mismo Anaxágoras señaló que el sol era una enorme masa incandescente y no un dios. Por su espíritu antirreligioso, Anaxógoras fue expulsado de Atenas y sus obras, quemadas. Los sofistas, encabezados por Protágoras y Gorgias, con su teoría relativista del conocimiento ("El hombre es la medida de todas las cosas") atacaron también las bases de la concepción religiosa del mundo. Protágoras dudaba de la existencia de los dioses, y Diágoras de Mileto simplemente los negaba. Además, en tanto que la escuela socrático-platónica intentaba insuflar nueva vida a la antigua concepción religiosa del mundo, dándole una fundamentación filosófica idealista, el gran Aristóteles, con su sistema, materialista en muchos aspectos aunque no consecuente, asestó un golpe más demoledor aun a la religión. En la época helenística, la escuela de Epicuro, continuadora de las mejores tradiciones del materialismo clásico, dio a éste una forma más acabada. Los dioses de Epicuro, aunque no eliminados por completo, son expulsados del mundo hacia los "espacios universales" y alejados de los asuntos humanos.[36] y el gran anciano de la antigüedad, Luciano de Samosata (siglo II a. n. e.) se burló implacablemente de los dioses; mostró con elocuencia todo el absurdo de los relatos mitológicos acerca de ellos (*Jarón, Diálogos de los dioses, Reunión de los dioses, Diálogos sobre el mar, Diálogos en el reino de los muertos* y otras). Según palabras de Marx: Los dioses de Grecia heridos ya de muerte por las tragedias de Esquilo, "tuvieron que volver a morir de una muerte cómica en los *Diálogos* de *Luciano*".[37]

De todos modos, la religión griega sobrevivió hasta la victoria del cristianismo en el Imperio romano, el que absorbió algunos de sus rasgos.

[36] I. Voronitsin, "Historia del ateísmo", fasc. I, "El ateísmo en la antigüedad", Moscú, *Ateist.*

[37] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 41. *(Ed.)*

Capítulo xxi

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS ROMANOS

La religión de la antigua Roma presenta enorme interés para el estudio, tanto por su carácter en extremo original como por la importancia que adquirieron el Estado romano y su cultura en la historia de la humanidad. La religión de los romanos, a pesar de tener una serie de rasgos comunes con la griega, en parte determinados por similares circunstancias históricas y en parte por influencia directa, se distinguía, sin embargo, por una fisonomía totalmente singular.

El desarrollo histórico de la religión romana es mucho más accesible al estudio que el de la griega: son evidentes los cambios que sufrió en relación con el crecimiento del Estado romano, el que, de pequeña comunidad urbana, se trasformó en un enorme imperio. Pero al mismo tiempo, quedaron en ella hasta el final muchos rasgos de profundo arcaísmo.

El culto familiar-clánico

Una de las capas más antiguas de las creencias y ritos religiosos conservados hasta el fin de la existencia del Estado romano, fue, lo mismo que entre los griegos, la religión clánica, el culto de los espíritus protectores familiar-clánicos. La persistencia de esta forma religiosa se explica por la vitalidad con que se habrían mantenido los vestigios de la organización clánica, en particular entre las familias patricias.

Los romanos creían que las almas, o sombras de los muertos —*manes*— eran protectores de la familia y del clan. Era muy común la expresión *dii manes*, "dioses-manes". La contracción de estas palabras, las letras "*D. M.*" ("dis manibus": "a los dioses-manes"), se encuentra con frecuencia en los monumentos funerarios. De la palabra "manes" deriva, además, el término "manismo", que suele utilizarse en la ciencia como equivalente del culto de los muertos o de los antepasados y también como la teoría que deduce de este culto toda la religión. Los manes se relacionaban, e inclusive se identificaban con los penates, que al principio personificaban el granero doméstico o la despensa con provisiones (de *penus*, provisiones, víveres) y posteriormente se convirtieron en espíritus guardianes domésticos.

Existía todavía un tercer concepto: los *lares*, muy próximo a los dos anteriores, pero que, sin embargo, tenía un significado más amplio. Lar es, en general, un espíritu protector; además de los *lares familiares* (espíritus protectores de la familia), existían los *lares viales* (espíritus protectores de los caminos), *lares compitales* (espíritus protectores de las encrucijadas), *lares permarini* (espíritus de la navegación) y hasta *lares militares* (espíritus militares).

El culto de los protectores de la familia y el clan tenía, naturalmente, carácter privado, íntimamente familiar o clánico. La familia, bajo la dirección del jefe, honraba a sus antepasados protectores junto al hogar doméstico. Catón escribió: "Sabed que el señor hace el sacrificio por toda la casa" [1]. Evidentemente, también de manera similar se organizaban las preces de los clanes. Era su objeto, por lo general, un antepasado epónimo, tal vez legendario o aun mítico. Así, por ejemplo, la gens claudia honraba a su antepasado y fundador Clauso; la cecilia, a Céculo; la julia, a Julio, etc.

A medida que la antigua organización clánica se disolvía en la estatal, se desarrollaba el proceso de transición de estas formas de culto hacia otras más amplias. Algunos dioses de clan se transformaban en objeto de culto general del Estado (se conservaron las características del anterior origen familiar o clánico de algunos dioses romanos). Existe la opinión, por ejemplo, de que el culto del dios Fauno, protector de los rebaños, con sus alegres festejos carnavalescos, perteneció primitivamente a los clanes de los fabios y quintilianos; el culto de Hércules, a los de los poticios y pinarios; el culto de Minerva, a la tribu de los naucios.[2] Sin excluir la posibilidad de que algunos de estos cultos llegaran a Roma desde fuera junto con los clanes que los profesaban, y de que, en su patria anterior, esos dioses pudieran tener su propia historia, es muy probable que en un comienzo se los incorporara a la religión romana como divinidades clánicas.

La extraordinaria vitalidad del culto familiar y clánico se evidencia en el hecho de que se mantuviese hasta el triunfo total del cristianismo sobre la vieja religión: uno de los últimos edictos imperiales dirigidos contra el paganismo —edicto de Teodosio (año 392)— prohíbe precisamente el cumplimiento de ritos familiares en honor de los lares y penates.[3]

El culto familiar-clánico estaba relacionado entre los romanos con la arcaica veneración del fuego. Los penates eran espíritus del hogar doméstico. Pero el culto del fuego también se generalizó dentro del Estado a raíz de que la misma comunidad romana procedía de uniones de clanes. El fuego eterno que ardía en el santuario comunal era personificado por la imagen de la diosa Vesta, analogía de la Hestia griega; en ambos casos, la encarnación del fuego por una mujer puede considerarse como supervivencia del matriarcado. Vesta no tenía representaciones antropomórficas: su símbolo seguía siendo el fuego natural y material que ardía eternamente en el tem-

1 Catón. *De re rustica*, 193.
2 T. Mommsen, *Historia de Roma*, I pte, Moscú, 1861, pág. 115.
3 G. Boissier, *La decadencia del paganismo*, Moscú, 1892, págs. 439-440.

plo. Ello es una prueba más del profundo arcaísmo de este culto entre los romanos.

Supervivencias de totemismo

No está totalmente aclarada la presencia o no de elementos totémicos en la religión romana. En todo caso, estas supervivencias son menos numerosas que en las religiones de la mayoría de los otros pueblos. Posiblemente tuviera origen totémico la veneración de la loba capitolina y la leyenda de la loba que crió a Rómulo y Remo, los mellizos fundadores de la comunidad romana; no obstante, habitualmente se considera que esa tradición, juntamente con algunos otros conceptos religiosos, la tomaron los romanos de los etruscos. Pero es posible que las tribus itálicas no fueran ajenas a las creencias totémicas. En una leyenda umbrio-sabélica que relata las migraciones de tribus luego de la irrupción de los etruscos, se dice que durante el traslado, una de ellas, que marchaba bajo la guía de un toro, fundó en su nueva patria la "Ciudad del Toro" (Boviano); otra, la de los antepasados de la tribu de los picentinos marchó bajo la protección de una urraca *(pica)*; una tercera, de la cual procedían los hirpinos, por un lobo *(hirpus)*[4]. Es difícil poner en duda el origen totémico de dichas tradiciones. Empero, no aparecen rastros más directos de totemismo.

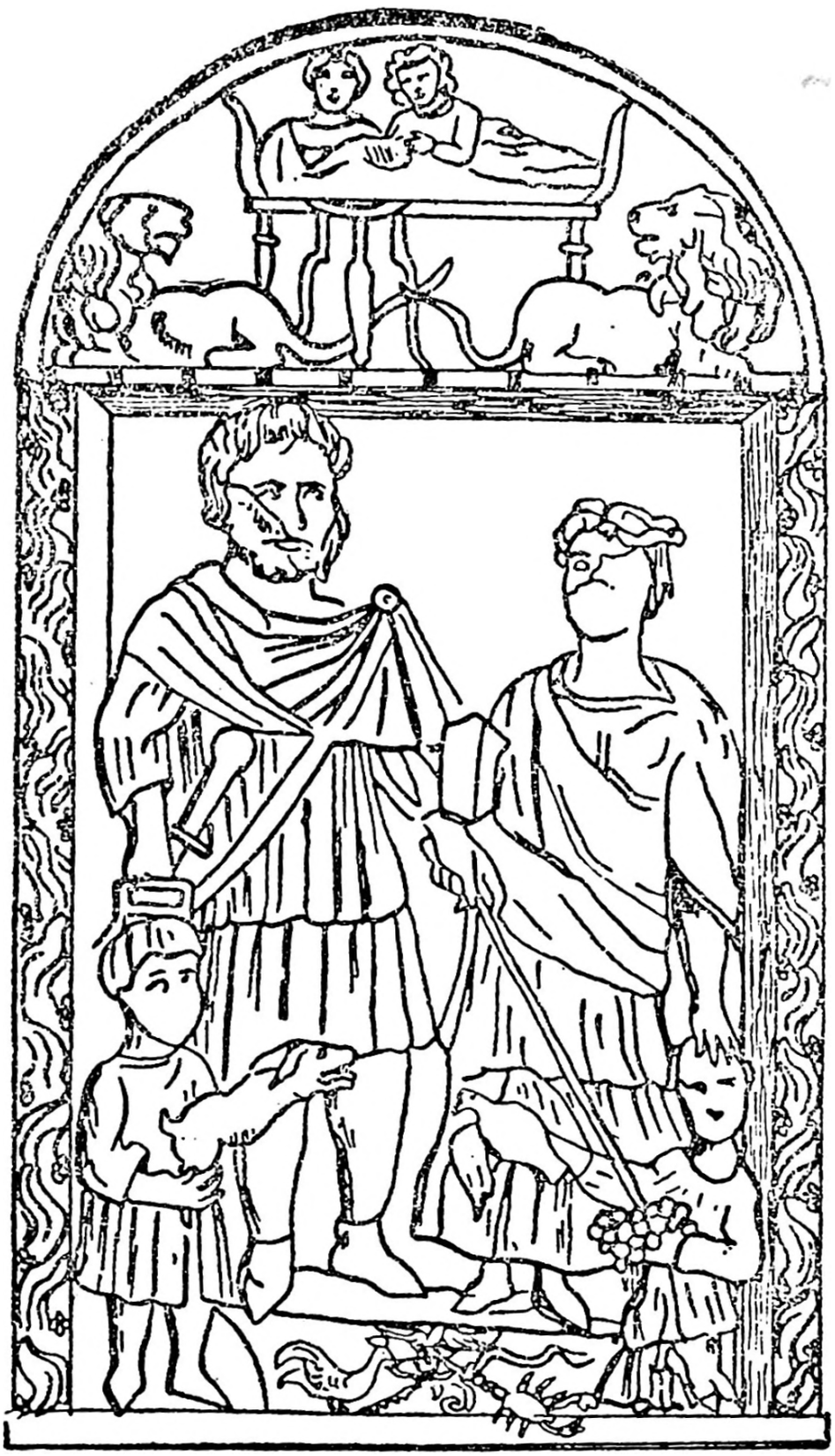
Cultos funerarios

Si bien los romanos cumplían en forma rigurosa los ritos de la religión familiar-clánica en honor de los antepasados, no tenían un concepto claro sobre el destino de las almas de los muertos. Creían en el reino subterráneo, semejante al Hades griego, donde reina el terrible Orco y adonde van todas las almas de los muertos. Pero también existía la fe en el Elíseo, el campo de los bienaventurados, morada de las almas bienhechoras. Al mismo tiempo se conservó un concepto más antiguo, según el cual la sombra del muerto no se desvincula con el cuerpo. Resulta interesante el hecho de que los romanos tratasen de construir los sepulcros cerca de los caminos. En tales sepulcros se han descubierto numerosas inscripciones. A juzgar por ellas, los romanos creyentes estaban convencidos de que el muerto mantiene relación con los vivos; hay con frecuencia invocaciones a los vivos, en nombre del muerto, con el ruego de que lo recuerden con una buena palabra, le traigan un pequeño presente, etc. Las almas de los difuntos que no tenían familiares, llamadas larvas y lémures, eran consideradas malas, ya que no había quien las alimentara; para aplacarlas o rechazarlas se organizaban ritos especiales: Lemurias, que tenían lugar en el mes de mayo.

Cultos agrarios

Entre los estratos más antiguos de la religión romana se cuentan también ritos y creencias agrícolas y ganaderos. A diferencia de las formas

[4] *Mommsen*, pág. 76.



Antiguo sepulcro romano.

clánicas del culto, que eran principalmente patricias y urbanas, estos cultos "agropecuarios" eran rurales y plebeyos. No había, sin embargo, entre ellos una delimitación categórica, pues la misma división entre la ciudad y la aldea era para la antigua Roma muy relativa.

Las creencias y los ritos agrarios ocuparon, sin duda, lugar destacado en la religión romana. Ello está comprobado por el solo hecho de que muchas de las divinidades más importantes del panteón romano, a las que más tarde se asignaron diversas funciones, estaban relacionadas por su origen con los cultos agropecuarios. Marte, por ejemplo, que en la época clásica era considerado el dios de la guerra, al principio fue la divinidad protectora de la agricultura y la ganadería, el dios de la primavera y de la fecundación. Tenía consagrado el primer mes primaveral, marzo, cuando en su honor se organizaban festejos. Fauno era el protector del ganado y dios de los pastores, quienes organizaban en su honor, a fines de invierno —17 de febrero— alegres fiestas orgiásticas: las *lupercales*. La diosa Venus, luego identificada con la Afrodita griega y convertida en diosa del amor y la belleza, al comienzo fue divinidad de la horticultura y la vitivinicultura[5]. Líber, también dios de la vitivinicultura, fue una divinidad puramente plebeya. Con la agricultura estaba relacionado Saturno, dios de la siembra, que era honrado con alegres ritos, las *saturnales*, en diciembre, antes de la primera siembra, y también Ceres, protectora de los cereales. El dios de las fronteras, Términus, al comienzo fue, posiblemente, protector de los límites y fronteras campestres; los agricultores organizaban su fiesta el 23 de febrero. En la imagen compleja de Júpiter también estaba presente un elemento de las creencias agrarias: se lo consideró protector de la vid y en tal condición se lo identificó con Líber. Por último, también otras diversas divinidades, como Ops, Conso, la diosa Pales de los pastores y otros, personificaron los distintos trabajos rurales o los fenómenos de la naturaleza relacionados con ellos.

La mayor parte de los antiguos festejos romanos, y que durante mucho tiempo conservaron su significado, estaban relacionados por su origen con los ritos agrarios y pecuarios. Además de las ya mencionadas saturnales y lupercales, los romanos celebraban otras fiestas, las *cerciales* (para celebrar la siembra, en honor de Ceres, en abril); la *vinalia* de abril y de agosto, con ofrendas a Júpiter, protector de la vid; la *consualia*, fiesta de la siega que se celebraba en agosto; las *terminales* de febrero; y una serie de otros festejos rurales.

El panteón romano

La complicada composición del panteón romano debe su origen, en medida considerable, al abigarrado y complejo origen de la comunidad romana misma. Formaron parte de ese panteón muchas divinidades consideradas antes como protectores de ciertas tribus y clanes. Se sabe que la

[5] Clemen, pág. 264.

comunidad romana estaba integrada por grupos tribales y clánicos latinos, sabinos, etruscos y posiblemente otros, pero el peso específico de cada uno de ellos no está bien aclarado, razón por la cual tampoco lo está el origen de la multitud de dioses. Los romanos mismos, durante el período clásico, distinguían en su panteón dos grupos de divinidades: *dii indigetes*, viejos y autóctonos dioses patrios, y *dii novensides (novensiles)*, nuevos dioses, forasteros. Sin embargo, inclusive en el primer grupo se destacan divinidades de distinto origen tribal.[6]

El más discutido es el aporte etrusco al panteón romano (en general, el problema etrusco está aún por resolver). Algunos atribuyen origen etrusco al dios Mercurio (del nombre de la gens etrusca *Mercu*), a las diosas Minerva (del etrusco Menerva) y Juno (del etrusco Uni).[7] Existe la opinión de que Júpiter llegó a ser el dios supremo de los romanos por influencia de los etruscos, quienes honraban en calidad de dios supremo a la personificación del rayo (Tina, Tinia)[8].

Pero la mayoría de las divinidades romanas, son de evidente origen local e itálico: fueron incluidas en el panteón a medida que se ensanchaba la comunidad romana y que entraban en ella nuevas tribus y regiones. Por ejemplo, Diana fue, al parecer, una divinidad local de Aricia; Venus, la antigua diosa itálica de la horticultura. Marte (Mars, Mavors, Marmar) debe de haber sido el dios tribal de los sabinos, protector de la agricultura; por supuesto que no es casual la consonancia de su nombre con la denominación de la tribu sabina de los marsos. En el Palatino romano existía un antiguo centro del culto de Marte, pero ello sólo indica la antigüedad del elemento sabélico en la composición de la población romana. El dios Quirino, que en tiempos posteriores fue representado íntimamente con Marte y con el legendario fundador de Roma, Rómulo, había sido protector de cierta comunidad antigua, evidentemente también sabina. Lo más probable es que fuera el patrono epónimo de la propia Roma, a juzgar por la arcaica denominación de los romanos: quirites (posiblemente, de la palabra sabina *quiris*, lanza). Es muy verosímil que también algunos otros dioses del panteón romano, del grupo de los *dii indigetes*, fueran al principio protectores de comunidades incorporadas luego al Estado.

Empero, la enorme mayoría de las antiguas divinidades romanas tiene un carácter totalmente distinto. Numerosos *dii minores* del panteón romano jamás fueron protectores de comunidad alguna. En su mayoría no son otra cosa que la personificación de los distintos aspectos de la actividad humana, que ellos patrocinaban. Había registros de estas pequeñas divinidades, llamados *Indigitamenta* (que no llegaron a nuestras manos, pero cuyo contenido ha sido expuesto parcialmente por Varrón y luego por el escritor

[6] En verdad, algunos investigadores dudan de que estos dos grupos —*dii indigetes* y *dii novensiles*— correspondan a la división de los dioses en viejos y nuevos. El sentido de estas designaciones realmente no está muy claro.

[7] Clemen, págs. 119, 262; Mommsen, por el contrario, suponía que el culto de Minerva, como también el de Neptuno, fue tomado por los etruscos de los itálicos (Mommsen, pág. 80).

[8] A. Kazhdan, *La religión y el ateísmo en el mundo antiguo*.

cristiano Agustín), donde se precisa en qué casos, en qué momento de su vida y a cuál de estos dioses debía dirigir sus preces el romano creyente. Cada paso del hombre, comenzando desde su llegada al mundo, se hallaba bajo el amparo de una u otra divinidad, cuya función era en extremo limitada. Estos dioses no tenían nombres propios sino comunes, según la función que cumplía cada uno (es posible que hayan existido los nombres, pero secretos, quedando desconocidos para nosotros).

Por ejemplo, el primer grito del niño recién nacido estaba bajo la protección del dios *Vaticanus*; su lenguaje articulado era dirigido por los dioses *Fabulinus, Farinus, Locutius*. Las diosas *Educa* y *Potina* le enseñaban a comer y beber. Cuando comenzaba a caminar, la diosa *Abeona* lo sacaba de la casa y *Adeona* lo conducía de regreso a ella. El crecimiento físico del niño estaba bajo el amparo de los dioses: *Ossipago* fortalecía sus huesos, *Statanus* erguía su cuerpo, la diosa *Carna* ayudaba al crecimiento de sus músculos. Una vez que el niño ingresaba en la escuela, la diosa *Iterduca* lo guiaba hacia ella y *Domiduca* lo acompañaba cuando regresaba.

Tres dioses protegían la entrada a la casa: *Forculus*, personificación de las hojas de la puerta; *Limentinus*, del umbral; *Cardea*, de los goznes.

Cada paso, cada acción del ser humano, tenía su dios. Es natural que haya habido una cantidad innumerable de ellos. El investigador alemán Herman Usener llamó a esta categoría de dioses —según su opinión, la más antigua— "dioses momentáneos" *(Augenblicksgötter)*. Es fácil de ver que nuestra palabra "dios" no corresponde enteramente al concepto romano "deus", que representaba las personificaciones y los seres sobrenaturales más diversos.

Muchas de estas divinidades estaban vinculadas con la agricultura (los ejemplos se han dado más arriba) y con otros tipos de actividad económica. Junto con el desarrollo de la cultura y con la aparición de nuevas ocupaciones y bienes culturales, nacían también nuevos dioses. Por ejemplo, la moneda de cobre se hallaba bajo la protección de Esculanus, y cuando en el año 269 los romanos introdujeron la moneda de plata, con ella apareció un nuevo dios: Argentinus, que comenzó a ser considerado como hijo del anterior. Cuando, en las postrimerías de la república, se introdujo el sistema de transportar provisiones desde las provincias y distribuir el pan *(annonas)*, se comienza a implorar a la diosa Annona la llegada abundante de pan.

Todo varón tenía su espíritu protector personal, el *genio*. La mujer, su diosa protectora, Juno, la que favorecía su vida matrimonial y el nacimiento de los hijos. El culto de espíritus protectores personales —genios y junos—, se remonta, históricamente, al antiguo nagualismo. Según una observación muy acertada de la investigadora soviética E. Shtáerman, el desarrollo del concepto sobre el genio protector personal fue reflejo de la disolución de los antiguos vínculos clánicos y comunales: al comienzo, los genios fueron, evidentemente, fundadores y protectores del clan.[9] No en vano la palabra *"genius"* proviene del verbo *"genere"*: dar a luz.

[9] E. Shtáerman, *Moral y religión de las clases oprimidas en el Imperio Romano*, Moscú, 1961, pág. 25.

Además de los genios personales, había también numerosos genios protectores de localidades *(genii locorum)*, cuyo símbolo visible era considerada comúnmente la serpiente. Estos genios locales eran muy semejantes a los lares arriba mencionados, y en la práctica difícilmente se establecía diferencia clara entre unos y otros.

El origen de las grandes divinidades del panteón romano es complejo. Algunas de ellas, como ya se ha dicho, habían sido en alguna época protectoras de distintas comunidades y tribus, aunque en la mayoría de los casos fueran la personificación directa de distintos conceptos abstractos relacionados con la vida social y estatal. Los romanos honraban a divinidades tales como Paz (Pax), Esperanza (Spes), Virtud (Virtus), Justicia (Justitia), Felicidad (Fortuna) y otros. Estas designaciones puramente abstractas contenían muy pocos rasgos de imágenes vivientes, y menos aun mitológicas. Inclusive es difícil llamarlas verdaderas personificaciones. Sin embargo, en Roma se construyeron templos en su honor, y se les ofrendaban sacrificios. La fantasía mitológica de los romanos era extremadamente pobre; la antropomorfización de los dioses, muy débil.

Otras divinidades, como Bellona, diosa de la guerra; Terminus, dios de las fronteras; Juno, diosa de la familia y de la procreación, relacionada más tarde mitológicamente (por influencia griega) con Júpiter como su esposa, llevan también nombres comunes.

El origen de la imagen del dios principal de los romanos de la época clánica, Júpiter, del cual ya se ha hablado en parte, es el más difícil de determinar. En un comienzo es que personificara el cielo luminoso, Cielo-padre *(Jovispater > Juppiter)*, imagen paralela al Dyaus-pitar Sánscrito y al griego Zeus-pater. Este elemento aparece claro en la compleja imagen de Júpiter; sin embargo, esto no es suficiente para justificar la vieja opinión de los sabios de que Júpiter es una antigua divinidad indoeuropea. Su nombre se utilizó también como si fuera común, simplemente en sentido de cielo: *sub jove*, significa simplemente bajo el cielo abierto, *sub jove frigido*, al aire frío. Júpiter es a un tiempo dios del trueno y del relámpago (posiblemente, por influencia del etrusco Tinio). Por otra parte, como ya se ha manifestado, los romanos veían también en Júpiter al dios-protector de la vid, y lo identificaban con Líber. Más tarde, se lo consideró (imitación probable del Zeus griego) como dios defensor de la hospitalidad, la moralidad y la vida familiar. Es posible que los romanos reconocieran al principio una multitud indeterminada de júpiteres, como manifestaciones de alguna fuerza impersonal. Según la tradición, el rey Tarquino (de origen etrusco) construyó un templo en la colina capitolina, donde se lo veneraba, y el Júpiter Capitolino comenzó a ser considerado como el protector de la ciudad. Más tarde se convirtió en protector supremo de todo el Estado y en el dios nacional del pueblo romano.

También es compleja la imagen de Marte. Su representación primaria de dios tribal (evidentemente, marsino-sabino) protector de la agricultura, pasó en forma gradual a convertirse, según su función posterior, más especializada, en el dios de la guerra. En opinión de algunos investigadores, ello ocurrió porque los campesinos romanos conseguían la tierra con la lanza

y la espada, quitándosela a los pueblos vecinos: el dios de los campos se hizo dios de la guerra. Como tal, Marte fue más tarde comparado con el Ares griego.

Sea cual fuere el origen de las imágenes de los dioses romanos, su culto, a medida que se formaba y crecía el Estado romano, adquiría las características propias que tuvo en las sociedades antiguas: veneración a los dioses-protectores de la polis. A semejanza de los dioses griegos (y orientales), los de Roma eran considerados patronos de su Estado. "También los dioses —en el Estado romano cerrado a todos los demás— se oponían a los extranjeros, escribió con acierto Mommsen; y ambos círculos se extendieron en forma simultánea: cuando los ciudadanos de una ciudad conquistada se trasladaban a Roma, sus dioses eran invitados al nuevo lugar... Del mismo modo que cada uno honraba a sus dioses, así también el Estado tenía los suyos propios."[10] Mommsen consideraba como los dioses más antiguos del Estado romano a la trinidad Júpiter (Jovis), Marte y Quirino, que representó en un comienzo a las "tres tribus del pueblo" que habían constituido dicho Estado. Es preciso tener también en cuenta la tendencia posterior de crear una multitud de dioses, a semejanza del panteón olímpico griego, y evidentemente también bajo la influencia griega. El poeta Eneas (siglo II a. n. e.) menciona doce dioses principales de Roma: Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Marte, Mercurio, Júpiter, Neptuno, Vulcano y Apolo. El escritor Varrón (siglo I) agrega ocho más: Jano, Saturno, Genio, Sol, Orco, Líber-padre, Tierra, Luna.

De esta manera, el culto de los dioses de la polis llegó a ser, lo mismo que en las repúblicas griegas, la forma dominante de la religión romana en el período clásico, es decir, su religión oficial.

Además de las ideas acerca de los dioses *(dei)* y de otros seres sobrenaturales propios, en la religión romana se conservó hasta el fin el concepto, profundamente arcaico, sobre una fuerza sobrenatural impersonal, *numen*. Esta palabra (del verbo *"nuere"*, mover, poner en movimiento) denotaba cierta potencia secreta y poderosa, inherente en primer término a los dioses *(numen deorum)* y también a algunas personas; más tarde fue el *numen imperatorum* (divinidad de los emperadores). La idea de numen es una analogía suigeneris de la oceánica mana. Además, dicho vocablo se utilizaba también en sentido personal.

Formas del culto

Las imágenes de los dioses romanos (a diferencia de las pintorescas y brillantes creaciones de la mitología religiosa griega) fueron tan inexpresivas y descoloridas como seco, sobrio y estrictamente formal fue el culto que Roma les rindió. La religión romana, por lo menos la oficial, era totalmente ajena a cualquier clase de mística o de intento de entrar en íntima relación con la divinidad. El culto se reducía a cumplir ciertos ritos, en

[10] Mommsen, pág. 113.

momentos rigurosamente determinados y en la forma prescrita; a la ofrenda de sacrificios y a las fórmulas establecidas. No se permitía alteración alguna del ritual en los actos ni en las palabras con que se invocaba a los dioses. Las fórmulas de las oraciones consistían en una enumeración precisa y minuciosa de lo que el suplicante ofrecía a la divinidad y de los bienes que esperaba en cambio. Para evitar dudas, sus palabras eran reforzadas con gestos: si se mencionaba la tierra, había que tocarla con la mano; si se pronunciaba el nombre de Júpiter, levantar los brazos al cielo; al hablar de sí mismo, el suplicante debía golpearse el pecho. Se consideraba de suma importancia mencionar correctamente el nombre del dios, pues de lo contrario la oración perdía fuerza; por eso, generalmente se hacían reservas en las fórmulas oracionales, las que debían asegurar contra posibles errores: "Júpiter bondadoso y grande, o cualquiera sea el nombre que te plazca". Sin embargo, el severo formalismo en el cumplimiento de los ritos no excluía el arte original de engañar a los dioses con ofrendas simbólicas que representaran el mínimo gasto. Por ejemplo, en vez de un presente de cierta cantidad de cabezas (de ganado o de personas), los romanos se contentaban con ofrecer a los dioses la misma cantidad de cabezas de ajo. El romano cumplía puntualmente sus obligaciones ante los dioses, pero sin dar nada de superfluo. En este rasgo de la religión, como también en la falta de una mitología esplendorosa y rica en imágenes, se manifiesta, evidentemente, el carácter nacional del pueblo romano: práctico, económico, no propenso a los excesos ni al vuelo de la fantasía poética.

Adivinaciones

El sistema de adivinaciones (nigromancia) y augurios desempeñaba un papel importante en la religión y en la vida política y social. Antes de resolver un asunto social de importancia —una guerra, marcha o ataque; de concertar la paz o construir un edificio— los romanos recababan instrucciones de sus dioses. Las formas más usuales eran las adivinaciones por el vuelo de las aves (*auspicium*: textualmente, "observación de las aves"), por la forma en que las gallinas sagradas picoteaban el grano, por el aspecto del relámpago. Tomaron de los etruscos la adivinación por las vísceras del animal sacrificado a los dioses: *aruspicina* (existe la opinión de que los etruscos, a su vez, trajeron esta forma de adivinación de su patria anterior (Asia Menor); se sabe que se utilizó mucho entre los pueblos de la Mesopotamia). Hasta el fin de la República, los adivinos etruscos eran considerados como los mejores arúspices entre los romanos. También se asignaba gran importancia a las interpretaciones de los distintos presagios; se consideraba tales, generalmente a los fenómenos poco frecuentes de la naturaleza, los que anunciaban siempre algo desagradable.

El sistema de adivinaciones también se distinguía por un extremo formalismo. Es característico un episodio anecdótico del tiempo de las guerras samnitas, registrado por Livio. El cónsul Papirio, jefe del ejército romano, se disponía a atacar al adversario aprovechando el momento favorable.

Tanto los soldados como el cónsul estaban animados de espíritu combativo. El sacerdote augur, que compartía el estado de ánimo del ejército, realizó las adivinaciones correspondientes antes de iniciarse el combate, y comunicó al cónsul que los augurios eran favorables, pues las gallinas comían bien los granos que les había dado. Pero, cuando ya era inminente el combate, Papirio se enteró de que el sacerdote no le había dicho la verdad, que los augurios les eran desfavorables. Sin embargo, Papirio declaró: "Es un asunto que concierne al sacerdote; si mintió, será castigado; en cuanto a mí, me han anunciado que los augurios son favorables y como tales los considero." La batalla se libró y fue ganada por los romanos, pero dice la tradición que el sacerdote fue muerto durante el combate.

A diferencia de la nigromancia, la magia no alcanzó mucha difusión en la religión, por lo menos en el culto oficial del Estado. Severamente respetuoso con sus dioses, el romano esperaba de éstos ayuda y amparo en todos los casos necesarios de su vida, y raras veces recurría al arbitrio de la magia.

Los templos y la representación de los dioses

En un comienzo los romanos no tuvieron imágenes de sus dioses; tampoco estatuas ni ídolos, y en ello se manifiesta una vez más el carácter puramente razonador, exento de toda emoción o poesía, de la religión romana. Como símbolos materiales de las distintas divinidades servían diversos objetos, que, posiblemente, fueran en un tiempo simples fetiches. Marte era simbolizado con una lanza, Júpiter, con una piedra. El símbolo de Vesta, como se ha dicho, era el inextinguible fuego sagrado. Más tarde comenzaron a erigirse estatuas a los dioses, imitando a los griegos. Pero al mismo tiempo, los campesinos seguían manteniendo la costumbre de venerar viejos tocones y grandes piedras en calidad de símbolo de sus dioses.

Por el contrario, las imágenes de los muertos datan entre los romanos de muy antiguo. Estas tenían el aspecto de mascarillas póstumas, o de bustos, que eran conservados por la familia. Esta costumbre es de evidente origen etrusco.

En los primeros tiempos tampoco había verdaderos templos. El *templum* romano era al comienzo sólo un lugar cercado, destinado a las adivinaciones, sobre todo para observar el cielo. De aquí procede el verbo latino "contemplari", observar, examinar. Este lugar santificado servía también para los actos públicos de importancia, reuniones del senado y otros. Uno de los templos más antiguos y más importantes era el Templum Capitolinum, consagrado a Júpiter. Más tarde, y nuevamente imitando a los griegos, los romanos empezaron a construir templos santuarios para los dioses. Pero por su arquitectura se diferenciaban de los griegos, que fueron una continuación de la casa-habitación; la parte delantera del templo romano presentaba un amplio pórtico abierto, destinado a contemplar el cielo.[11]

11 M. Kobílina, *El arte de la antigua Roma*, Moscú-Leningrado, 1939, pág. 121.

Adivinación por las vísceras del animal sacrificado (aruspicina). Antiguo bajorrelieve.

Los sacerdotes

El carácter estrictamente oficial de la religión romana también se manifestó en el hecho de que sus servidores fueran funcionarios del Estado. Roma jamás conoció una capa sacerdotal especial; los sacerdotes no desempeñaron un papel independiente. Sin embargo desde antiguo existieron colegios de clérigos, cuyos miembros se incorporaban directamente; luego comenzaron a ser elegidos. Los colegios más antiguos fueron: los pontificios, los feciales, los flamines, los lupercos, los salios, los arvales, los de augures, de vestales y algunos otros.

Los pontífices, que en la antigüedad fueron tres, llegaron a seis, nueve (quince en la época de Sila), para sumar ya diez y seis bajo César, controlaban el calendario, la designación de las fiestas, etc. Conocían los días favorables y desfavorables *(dies fasti et nefasti)*, conservaban memoria de los acontecimientos históricos y las tradiciones, de los cuales comenzaron después a llevar el registro; conocían el sistema de pesas y medidas. La propia palabra *"pontifex"* (literalmente, constructor de puentes) indica cierta relación de estos sacerdotes con el río Tíber; según opinión de Mommsen, al principio eran ingenieros que dirigían el tendido y desmonte de puentes.[12] El jefe de la comunidad —*pontifex maximus*— tenía a su cargo la supervisión general de todo lo concerniente a la religión y poseía algunos derechos policiales.

Los feciales, más que sacerdotes, eran mensajeros, heraldos, embajadores de la comunidad romana en sus relaciones con los vecinos. Declaraban la guerra y concertaban la paz, observando las tradicionales costumbres religiosas. Conservaban en la memoria los pactos existentes con otras comunidades. Los feciales eran veinte; dos de ellos se consideraban principales: *verbenarius*, es decir, el que llevaba la hierba sagrada desde el Capitolio, y *pater patratus*, el plenipotenciario, que concertaba los tratados.

Los augures formaban un influyente colegio de adivinos. Al principio fueron tres, posteriormente diez y seis. Debían informar a los funcionarios de la república sobre los presagios favorables o desfavorables. Esta función meramente pasiva limitó la independencia y la influencia política del colegio de augures.

La dirección de los sacrificios estaba a cargo de un sacerdote especial, llamado *"rex sacrorum"* (rey de las santificaciones). En esta dignidad se advierte un resto del antiguo poder real, aunque durante la República su importancia política fue reducida.

El colegio de seis vestales, sacerdotisas de la diosa Vesta gozaba de mucho respeto. Se componía, generalmente de muchachas de familias ilustres, que permanecían en el cargo durante treinta años, período en que debían hacer voto de celibato y castidad; la violación del voto era cruelmente castigada: se enterraba viva a la culpable. Su deber principal era man-

[12] Mommsen, pág. 117.

tener inextinguible el fuego del templo de Vesta. Al frente de la comunidad estaba la *virgo vestalis maxima*, que gozaba de enorme autoridad pública: por ejemplo, tenía derecho de salvar de la muerte a los condenados si éstos se encontraban con ella en camino al lugar de ejecución.

Los flámines, sacerdotes que servían a distintos dioses, estaban subordinados a la dirección general del pontífice supremo; sumaban quince, de los cuales tres, los servidores de Júpiter, Marte y Quirino, eran considerados mayores. Los flámines ofrecían los sacrificios. Gozaban de gran respeto, en especial el *flamen dialis* (sacerdote de Júpiter); pero en cambio, estaban sujetos a penosas limitaciones y prohibiciones. Por ejemplo, el de Júpiter no podía andar a caballo, pronunciar juramento alguno, salir con la cabeza descubierta, tocar una cabra, la carne cruda, la hiedra, las habas, etc.

Los colegios de los salios, arvalos y lupercos tenían un carácter algo original; es posible que no estuvieran vinculados con la religión estatal, sino con los antiguos cultos agrarios populares. Los sabios ("saltadores") formaban dos corporaciones (de doce miembros cada una): una, vinculada con el culto palatino de Marte, la otra, con el culto quirinal de Quirino. Los ritos que tenían a su cargo eran muy diferentes del solemne y severo culto oficial, consistían en bailes y cantos, lo que hablaría de resabios de hechicería.

Los "hermanos arvalos" —también doce palatinos y doce quirinales—, tenían a su cargo los ritos en honor de las divinidades de la agricultura de Marte, *Dea dia* y otros. Los lupercos eran sacerdotes del dios rebañego Fauno. Durante las fiestas lupercales, corrían semidesnudos, cubiertos sólo con unas bandas de cuero en las caderas, imitando a los lobos, zurraban con correas a las mujeres que no tenían hijos para librarlas de la esterilidad. Indudablemente, los ritos de los lupercos conservaban vestigios del antiguo culto agrario orgiástico.

En los institutos del clero romano se conservaban otras supervivencias de profundo arcaísmo. Por ejemplo, no lejos de la antigua ciudad Aricia, a orillas del lago Nemia, en el bosque consagrado a la diosa Diana, había un santuario al cuidado de un sacerdote de nombre muy original: *rex Nemroensis* (rey del bosque). Este "rey" era, por otra parte, el ser más desgraciado: según la costumbre, cualquiera que quisiese ocupar su lugar podía matarlo. Para ello el pretendiente sólo debía entrar en el boscaje sagrado y cortar de uno de los árboles una "rama de oro"; luego podía atacar al "rey del bosque" y matarlo con la espada. He aquí el motivo por el cual el "rey"-sacerdote vigilaba sin descanso el árbol, con la espada desenvainada en las manos, sin darse tregua en su tarea. Fácil es comprender que pocos desearan ocupar cargo tan honroso como peligroso; por lo general eran esclavos fugitivos que nada tenían que perder.

Esta extraña costumbre, conservada hasta la época imperial (se mantuvo hasta el siglo II d. n. e.) sirvió como punto de partida a James Frazer para sus interesantísimas investigaciones sobre la "rama dorada". Sobre la base de abundante material comparativo, que le ocupó doce tomos, Frazer trató de poner en claro los elementos con que se formó la tradición del sis-

tema tan poco común de remplazar en el cargo al sacerdote de Diana Aricina, y qué representó, tanto esa costumbre y como las creencias relacionadas con ella. Frazer estableció que estamos en presencia de un conjunto de creencias populares sumamente antiguas, relacionadas con la personificación del espíritu de la vegetación. El "rey del bosque" es la encarnación humana del espíritu del árbol sagrado, el roble, algo así como su doble viviente. El espíritu del árbol, y por lo tanto el alma del sacerdote, están misteriosamente vinculados con el muérdago, planta parasitaria del roble, que también se consideró sagrada. Al quebrar una rama de muérdago, la "rama dorada", era posible posesionarse del alma de su protector, el sacerdote, después de lo cual también era fácil matarlo. Y esta última acción es en sí una supervivencia de la antigua práctica de sacrificios humanos, perteneciente al culto agrario de la fertilidad.

Las comunidades sacerdotales de mayor importancia se hallaban dominadas por los patricios, ciudadanos que gozaban de todos los derechos civiles. Los cargos sacerdotales, en tiempos antiguos, eran en sus manos, medios de lucha contra los plebeyos, los cuales, como es natural, luchaban por tener acceso a los cargos sacerdotales, especialmente a tales como el pontificado. Por la "ley Ogulnius", en el año 300 a. n. e. los plebeyos obtuvieron el derecho de ocupar el cargo de pontífice, paso importante hacia la equiparación de sus derechos con los patricios. Promulgada la ley, quedó en manos de estos últimos sólo la parte de los cargos sacerdotales que no tenían ya gran importancia política: flámines mayores, lupercos, salios, "reyes de la santificación" y vestales. En tiempo posterior, la lucha por la democratización del régimen estatal dio por resultado la promulgación de la "ley de Domicio" (año 104 a. n. e.), según la cual los puestos de pontífice y augures comenzaron a ser remplazados por elecciones celebradas en reuniones públicas. Esta ley fue derogada en tiempo de la reacción de Sila (año 81 a. n. e.), pero restablecida durante el consulado de Cicerón (año 63 a. n. e.).

Los sacerdotes y sus comunidades participaban de la vida pública. Los sacerdotes, podían ser seglares; el cargo sólo se diferenciaba de las demás en que por lo general era vitalicio. Era posible compartir la dignidad de sacerdote con la actividad pública, y con frecuencia aquélla era sólo un título honorífico. Tiberio Graco, siendo aún joven, fue elegido para el colegio de los augures, como más tarde lo fue Cicerón. Julio César era considerado flamin de Júpiter desde la edad de 13 años; a los 37 fue electo sumo pontífice. Luego ocupó ese cargo Lépido, y a la muerte de este último, Octavio Augusto. Los emperadores que sucedieron a Augusto mantuvieron en sus manos, entre otras magistraturas, también la de sumo pontífice.

La religión y el régimen de clases

En forma similar a las otras de los pueblos antiguos, la religión de Roma expresaba la contraposición de la comunidad romana con todo el mundo exterior. Los dioses eran los protectores del Estado en las luchas

contra sus enemigos. Esta contraposición se trasladó también a la vida interna de la comunidad. Al principio, los plebeyos no participaban del culto oficial, no tenían el derecho de recurrir a los auspicios. Sobre esa base (*"auspicia non habetis"*), los patricios negaron a los plebeyos el acceso a los cargos públicos. Aun después de haberse concedido a estos últimos iguales derechos, tal desigualdad no desapareció, sino que se ahondó más; con el desarrollo de la esclavitud, la religión se convirtió en una de las formas utilizadas por los esclavistas contra los esclavos; éstos, por el solo hecho de ser extranjeros, eran mantenidos apartados del culto. Como al esclavo no se le reconocían en general derechos humanos, y dado que su trabajo y su tiempo pertenecían a su dueño, resulta fácil comprender el hecho de que los amos no le permitieran utilizar el tiempo de que disponía en asuntos del culto. Catón, amo severo y económico, expresó muy bien el punto de vista de los esclavistas. Prohibía al esclavo villano (que dirigía una granja) inclusive presentar sacrificios, excepto en la fiesta de las compitales; le prohibía aconsejarse "con los pronosticadores, augures, adivinos y astrólogos".[13] Sólo cuando se celebraban los antiguos festejos agrícolas, las saturnales, parecían olvidarse las diferencias sociales; los esclavos no sólo participaban en las diversiones, sino que, según una vieja costumbre, en esos días gozaban de determinados privilegios: comían y bebían en la mesa de su amo y éste inclusive les servía. El profundo arcaísmo de esta costumbre consistía en que los días de las saturnales parecían renacer las normas comunales primitivas.

La profunda influencia que tuvieron sobre la religión las contradicciones de clase de la sociedad romana ha sido perfectamente explicada por la investigadora soviética E. Shtáerman (*Moral y religión de las clases oprimidas en el Imperio Romano*, Moscú, 1961), quien demostró que los esclavos, los libertos y los pobres libres de Roma no sólo poseían una moral determinada, de clase, distinta de la moral de la nobleza esclavista, sino que sus creencias religiosas tampoco coincidían con la religión oficial. Ellos honraban a sus dioses predilectos, en especial a la diosa Buena (*Bona dea*), Priapa, más aun a Silvana, y otras divinidades populares, que ocuparon un lugar insignificante en el culto oficial del Estado. El "hombre humilde" veía en los dioses a sus defensores contra los poderosos, a los protectores de su pequeña parcela de tierra y de sus míseros trastos domésticos.

Cambios históricos; penetración de cultos extraños

El desarrollo histórico de la religión romana consistió principalmente en que a medida que crecía el Estado, por medio de la incorporación de nuevas regiones, primero en Italia y luego también fuera de sus límites, el panteón romano se integraba con nuevos dioses y diosas. Tuvo especial importancia en este sentido la influencia de los griegos, que se había manifestado por primera vez ya en épocas antiquísimas, por las colonias griegas

[13] Catón, Varrón, Columella, Plinio, *La economía rural*.

de la costa occidental de Italia: Cumas y Nápoles. Entonces se agregaron a los romanos dioses como Apolo, Heracles (identificado con el romano Hércules, por la consonancia) y algunos otros. En la misma época, todavía en tiempos de los reyes, los romanos comenzaron a construir los primeros templos y a erigir estatuas de los dioses, siguiendo el ejemplo de los griegos y etruscos. Al mismo período pertenece la leyenda sobre la llegada, desde Cumas, de los llamados libros proféticos sibilinos, lo que habría sido la causa de que Roma adoptara ritos griegos. Esta religión comenzó a tener fuerte influencia sobre Roma luego de la guerra de Tarento (principio del siglo III a. n. e.) y del sometimiento de las colonias griegas del sur de Italia, la que se hizo más fuerte aun cuando Roma conquistó a Grecia (mediados del siglo II a. n. e.). Sometidos por la evidente superioridad cultural de los griegos, los romanos adoptaron su rica y variada mitología, y la aplicaron a sus dioses descoloridos y sin vida, buscando puntos de contacto entre ellos y, por fin, identificándolos. Júpiter fue identificado con Zeus, Juno con Hera, Minerva con Atenea, Diana con Artemisa, Marte con Ares, Venus con Afrodita, etc. Poco a poco se formó un sincrético panteón greco-romano, donde los propios creyentes dejaron de distinguir el origen nacional de los dioses.

La asimilación de los cultos orientales presentó un carácter distinto: muy distintos de la religión romana por su aspecto y contenido, desarrollados en otro ambiente político y social, saturados de misticismo, de ideas sobre la recompensa en el más allá, etc., hallaron una actitud bastante recelosa por parte del gobierno romano y de la aristocracia. No podían, a la manera de la religión griega, ser incorporados de modo orgánico al culto romano oficial. Es verdad que ya en el año 204 a. n. e. fue llevada oficialmente la piedra sagrada de la Magna Martes frigia a Roma (desde Pesinonte) donde se instituyó el culto de la diosa. Fue un caso excepcional. El tieso patriciado veneraba rígidamente sus dioses y miraba con desdén, cualquier innovación religiosa proveniente de los bárbaros. Pero las masas populares, la plebe urbana desposeída y los esclavos, por el contrario, honraban de buen grado a las divinidades egipcias Isis, Anubis y Serapis, así como a los dioses sirios y de Asia Menor. Veían en ellos a sus "salvadores", frente a los dioses romanos oficiales que nada les proporcionaban. Los cultos de las divinidades orientales tenían con frecuencia carácter orgiástico, cosa sin embargo reprobada e inclusive prohibida por las autoridades. En el año 186 a. n. e. el Senado promulgó un decreto contra las bacanales, en cuyos festejos los admiradores del dios tracio-frigio del vino se entregaban a excesos y actos vergonzosos. Llegaron a 7.000 los participantes de estas orgías religiosas sometidas a juicio por el Senado; más de la mitad de ellos pagaron con la vida su delito. Y sin embargo, pese a la severidad de las medidas prohibitivas, los cultos orientales continuaron penetrando en Roma. Esto es una manifestación indirecta de la trasformación de la comunidad romana en el centro del gran imperio multinacional mediterráneo, manifestación que comenzó a acentuarse con evidencia en tiempos posteriores, en la época de la decadencia de la antigua Roma (siglos III y IV), cuando los cultos de Mithra, Isis, Attis y Cristo se extendieron por todo el imperio.

El culto de los emperadores

Otro aspecto de los cambios ocurridos en la religión romana se debió a la trasformación de la república en principado, primero, y en imperio más tarde. El poder monárquico, surgido como resultado de la crisis de la república esclavista (que al principio se disimulaba tras los títulos republicanos), necesitaba consagración religiosa. Las primeras y tímidas manifestaciones de culto del poder imperial se notaron ya en tiempos de Sila, quien era considerado favorito de los dioses. Pero la verdadera divinización de los emperadores (al comienzo póstuma y luego también en vida) comenzó con Julio César, el primero en cuyo honor se organizó una "apoteosis", deificación oficial luego de la muerte. Octavio, que había tomado el título de "Augusto", es decir, de "sagrado", fue incluido entre los dioses después de muerto, y en su honor se construyó un templo. Calígula se proclamó dios todavía en vida y hasta ordenó remplazar las cabezas de las estatuas de los dioses griegos por la propia. En todo el imperio se implantó el culto del "genio emperador". Todo ello tenía un claro sentido político.

Al mismo tiempo, los primeros césares trataban de investir su poder de forma aceptables para las tradiciones republicanas; a tal efecto recurrieron a otra política religiosa, la de dar nueva vigencia a creencias y ritos antiguos que comenzaban a manifestar síntomas de decadencia. Augusto actuó con especial insistencia en ese sentido. Restauraba y construía templos (sólo en Roma hizo construir 82). Remozó el antiguo culto de los lares, organizando su veneración en cada una de las 265 cuadras de Roma; renovó y reglamentó la actividad de la hermandad de los arvalos; renovó y amplió las tradicionales fiestas y juegos religiosos; él mismo adoptó la dignidad de sumo pontífice supremo. El apoyo a los antiguos cultos romanos por parte de los césares no significó en verdad una prohibición de los ritos orientales extranjeros, aunque se trató de una manera de contraponerlos a la religión patria y de limitar en algo su difusión. Pero esta política, contraria a la natural tendencia histórica, no podía tener éxito. Los viejos dioses de Roma en los cuales se reflejaba el género de vida de una polis cerrada, no correspondían ya a las nuevas condiciones de la gran potencia mundial.

Librepensamiento

En tanto que entre las amplias masas la veneración de los antiguos dioses nacionales fue gradualmente remplazada por los cultos orientales, en los círculos cultos, paralelamente al desarrollo cultural de la sociedad, ésta fue cediendo terreno ante el pogreso del librepensamiento. Este último comenzó a extenderse en Roma junto con la cultura griega, uno de cuyos enérgicos predicadores, el traductor (de autores griegos al latín), y poeta Ennio Quinto (240-169 a. n. e.), fue un decidido escéptico en cuestiones de religión y no creyó en los dioses. Plauto, contemporáneo del anterior (250-184 a. n. e.) se permitía, en sus comedias, parodiar las fórmulas ora-

cionales, poniéndolas en boca de ladrones y haraganes. Otros escritores y filósofos de los siglos II y I a. n. e. trataron de conciliar la religión con una concepción racional del mundo, concediendo a los mitos y a las imágenes de los dioses significado alegórico. Algunos hombres cultos, que ya no creían en adivinaciones y presagios, considerábanlos, sin embargo, indispensables para el pueblo. Cicerón, por ejemplo, que sabía conciliar el librepensamiento con el cumplimiento conciente del cargo de augur, decía: "Sea cual fuere la opinión acerca de los auspicios, es necesario conservarlos, para no herir las convicciones populares y por la utilidad que ellos pueden prestar al Estado." [14]

El librepensamiento romano llegó a su punto más alto en las obras de Lucrecio Caro (Tito; 99-55 a. n. e.), poeta genial y filósofo materialista. En su extraordinario poema *La naturaleza de las cosas*, a la vez que traza un punto de vista materialista consecuente sobre el mundo, niega la existencia de dioses y revela el daño que causa la religión; Lucrecio llegó a comprender la raíz de la religión y los motivos de su vitalidad. Plinio (Cayo) el Viejo (23 - 79) fue un materialista menos consecuente; aunque negó la existencia de los dioses tradicionales, reconoció como divinidad al sol, al que consideraba como centro del universo.

La religión romana prolongó su existencia hasta el triunfo del cristianismo (siglo IV).

[14] Boissier, pág. 46.

LAS RELIGIONES DE LA SOCIEDAD DE CLASES
RELIGIONES UNIVERSALES

Capítulo xxii

EL BUDISMO

Los fundadores del marxismo opusieron a las religiones antiguas, "surgidas espontáneamente", y que fueron desde el comienzo hasta el fin cultos tribales o nacionales del Estado, tres religiones, llamadas universales: el budismo, el cristianismo y el islamismo. Esta contraposición tiene esencial importancia. Las religiones "universales" o supranacionales representan un fenómeno muy original, relativamente posterior en la historia de la religión. Junto con ellas, surgió, por primera vez en la historia de la humanidad, el vínculo religioso entre los hombres, al margen de los de tipo étnico, idiomático y político. Los hombres comenzaron a unirse entre sí como correligionarios, independientemente del lugar de nacimiento, del idioma, país o nacionalidad. El surgimiento y la expansión de las religiones "universales" fueron provocados en cada caso por una concurrencia poco común de circunstancias históricas.

El budismo —la más temprana, por la época de su aparición, entre las "universales"— desempeñó, y sigue desempeñando, un papel de suma importancia en la historia de los pueblos de Asia, análogo en muchos aspectos al que le cupo al cristianismo en Europa, y al islamismo en el cercano y medio Oriente y en Africa del Norte.

El origen del budismo

El origen del budismo permanece aun sin aclarar. No se han conservado fuentes escritas directas de la época correspondiente a su surgimiento, y es probable que no hayan existido tampoco. Los primeros monumentos escritos —inscripciones del rey Asoka (siglo III a. n. e.)— corresponden a la época en que el budismo era ya una religión que contaba con su organización eclesiástica, su dogma y su tradición. En cuanto a la historia primitiva del budismo, anterior a la época de Asoka, sólo se conoce por posteriores tradiciones. Éstas, cuyas versiones escritas pertenecen a distintas épocas, con el transcurso del tiempo formaron la vasta literatura religiosa del budismo.

De toda ella, la parte que presenta mayor interés para el historiador son las primeras obras —el llamado canon pali—, los libros escritos en idioma pali, y conservados en su mayoría en Ceilán. Se considera que fueron escritos en los últimos siglos a. n. e. El canon pali lleva el nombre *tipitaca* (sánscrito: *tripitaca*, literalmente, tres cestos) y consta de tres partes: *Vinaia-pitaca*, conjunto de las reglas canónicas antiguas de las comunidades búdicas; *Sutta-pitaca*, compilación de charlas y sentencias de Buda; *Abidharma-pitaca*, reflexiones metafísicas. La literatura búdica posterior —en sánscrito, chino y tibetano— es mucho más amplia, pero de menor valor histórico.

En las primeras leyendas búdicas se habla del fundador de la religión —Buda— como de un hombre real, que vivió cerca de los siglos VI o V a. n. e. en el norte de la India, y predicó allí su doctrina. Las tradiciones posteriores son ya totalmente fantásticas; hablan de Buda como de una gran divinidad, cuentan los milagros que acompañaron su nacimiento terrenal y su vida, como también sus encarnaciones precedentes.

Las primeras tradiciones búdicas

De acuerdo con las primeras tradiciones de los budistas —el canon pali—, el fundador de la religión fue el hijo del rey de uno de los pequeños Estados del norte de la India. Procedía de la familia Shakya, de Kapilavastu (estribaciones del Himalaya). Lo llamaban Siddhartha; luego fue más conocido por el nombre Gautama, y las tradiciones lo mencionan generalmente con los honrosos epítetos genéricos: Shakyamuni (ermitaño de la familia Shakya), Tathagata (sublime), Bienaventurado, Perfecto y otros. Su padre, el príncipe (o rey) Shuddhodana, rodeó al hijo querido, desde la tierna infancia, de extraordinario lujo; apartaba cuidadosamente de su vida todo lo que pudiera entristecerlo. Nada de lo que ocurría a su alrededor, nada sombrío, penoso o ruin llegaba al príncipe; no sospechaba siquiera que en la vida existe el sufrimiento, la necesidad, la enfermedad, la decrepitud y la muerte. Sin salir jamás de los límites de su magnífico y brillante palacio, de sus jardines, Siddhartha pasaba el tiempo en diversiones, banquetes y fiestas. Se casó con la mujer amada y tuvo un hijo. Por ello, en su mente impresionable, el primer contacto que tuvo con la dura y miserable realidad lo afectó profundamente. Según uno de los posteriores relatos legendarios, fueron cuatro los encuentros que impulsaron la transformación espiritual del príncipe: sus ojos se encontraron con un débil anciano, luego con un enfermo que sufría atrozmente y después con un difunto a quien llevaban a enterrar, y Siddhartha supo por primera vez que la enfermedad, la vejez y la muerte son el destino común de todos los hombres; finalmente, se encontró con un religioso pobre que había renunciado al lujo y a los placeres, hallando en el ascetismo la paz espiritual, y resolvió seguir su ejemplo.

Siddhartha abandonó en secreto su palacio y su familia. Luego de renunciar a las riquezas y al poder, se hizo asceta-ermitaño. Siete años pasa

Siddhartha (Gautama, como se lo llama desde entonces), en el bosque, flagelándose y extenuando de diversa manera su cuerpo, según era costumbre de los fanáticos de la fe en aquel tiempo, para alcanzar la paz espiritual y conocer la verdad. Pero ni el más riguroso ayuno, ni los martirios más refinados, proporcionaron satisfacción al joven eremita. Comprendió que no estaba ahí el verdadero camino de la salvación. Y he aquí que luego de largas y dolorosas reflexiones, Gautama halla la verdad. Según la tradición, cierta noche, hallándose sentado bajo un árbol (*bodhi*, o higuera, el árbol del saber) y sumido en profundos pensamientos, Gautama alcanza inesperadamente la "lucidez". Se le revela toda la verdad. Desde ese momento se convierte en Buda: en el iluminado.

Gautama llegó a la convicción de que ambos extremos —tanto la vida llena de satisfacciones y concupiscencia como la de sufrimientos voluntarios— están igualmente lejos del camino correcto. La primera es "una vida ruin, innoble, contraria al espíritu, indigna, sin valor"; la segunda es "vida sombría, indigna y sin valor". El camino correcto es el intermedio. Es el camino de la propia profundización para conocer la verdad, el camino que lleva a la serenidad y a la instrucción del espíritu.

Descubierto el "camino verdadero", Gautama-Buda comienza su prédica, primero en Benarés, luego en el bosque de Uruvela, donde había muchos brahmanes eremitas; después en Radzhagrija, capital del estado de Magadja. No tardaron en acercársele alumnos y discípulos, cuyo número crecía sin cesar. A algunos de ellos los enviaba a predicar a todos los confines de la India; junto con otros recorría el país, y en todas partes difundía su doctrina. En esos viajes de predicación transcurrió toda la vida posterior de Buda; según la tradición, 40 años. Hacia el fin de sus días, tenía ya discípulos en muchos lugares, principalmente en Magadja, Koshala y en los principados vecinos del noreste del país. Buda murió después de viajar muchos años, y su cuerpo fue quemado por sus discípulos, de acuerdo con el rito indio habitual.

Estas son las tradiciones acerca del comienzo del budismo. A diferencia de las leyendas posteriores, colmadas de detalles fantásticos, nada hay en ello de sobrenatural. Como es de suponer esta leyenda ha sido embellecida con distintos caprichos literarios, y sería un error prestarles demasiada confianza. Pero también es erróneo el extremo opuesto en que caían los partidarios de la escuela mitológica, por ejemplo Kern y Senar: negar totalmente la base histórica de las leyendas sobre Buda y tratar de ver en él una imagen puramente mitológica, la del dios solar. Están en lo cierto, en cambio, tanto el destacado orientalista ruso, profesor V. Vasíliev, como G. Oldenberg, A. Bart y otros investigadores, que, aun cuando consideran que el fundador del budismo es una personalidad histórica, suponen, sin embargo, qué poco sabemos de su vida, y que las numerosas leyendas sobre ella son poco fidedignas y en parte compuestas sobre modelos estereotipados.[1] Empero, lo que se cuenta en esas leyendas (dejando de lado las

[1] V. Vasíliev, *El budismo, sus dogmas, doctrina y literatura*, t. I, San Peterzburgo, 1857, pág. 22-36 y otras; G. Oldenberg, *Buda, su vida, su doctrina y su comunidad*, Moscú, 1905, pág. 93.

posteriores estratificaciones puramente fantásticas) coincide por completo con la vida de aquel entonces en los Estados de la India norte

El estudio atento de las primeras fuentes búdicas permite comprender las condiciones históricas del surgimiento de esta religión.

Época de aparición del budismo

Uno de los problemas menos claros es el relativo a la cronología. Las tradiciones búdicas difieren mucho entre sí cuando determinan la época en que vivió Buda: los budistas del sur indican que fue hacia el siglo VI a. n. e., los del norte dan distinta cronología, hasta llegar a cifras fantásticas: siglo XXV a. n. e. (año 2420). La tradición relativamente más fidedigna del budismo sureño permite resolver hipotéticamente el problema. El rey Asoka subió al trono, según cálculos búdicos, 118 años después del segundo concilio búdico, el cual, a su vez, tuvo lugar cien años después del nirvana (muerte) de Gautama-Buda. Y como la época en que reinó Asoka está determinada con bastante exactitud por las fuentes griegas (273 - 236 a. n. e.), de aquí se establece —en forma muy hipotética por cierto— también el año de la muerte de Buda: alrededor de 490 a. n. e.; por lo tanto, vivió en la segunda mitad del siglo VI y a principios del V a. n. e.[2] Por consiguiente, el fundador del budismo fue contemporáneo de Confucio.

Circunstancias históricas del surgimiento del budismo

El budismo nació en momentos en que se libraba una violenta lucha de clases, que tomaba incremento en los principados del norte de la India, particularmente en Magadja, en los siglos VI y V, durante la dinastía Seisunaga. Las contradicciones de clase alcanzaron allí extrema agudeza. La vida de lujo y de molicie de los ricachos esclavistas, brahmanes, kshatriyas y príncipes, y la miseria de los esclavos, de los campesinos de las comunidades sometidas y de las castas inferiores; la rivalidad y la lucha por el poder entre las castas superiores, brahmanes y kshatriyas; la aparición de nuevas dinastías guerreras (por ejemplo, la Seisunaga) salidas de esta última casta, y que eliminaban del poder a la nobleza brahmánica, fueron todos estos fenómenos que engendraron una crisis en la concepción tradicional del mundo. Comenzó a vacilar la fe en la inmutabilidad del régimen de castas, supuestamente establecido por el gran Brahma en persona. Tomó amplia difusión la vida eremítica, el ascetismo y el monacato errante, manifestándose así la insatisfacción por el orden existente, inclusive por parte de muchos de los que pertenecían a las castas superiores. En ese ambiente surgían doctrinas heréticas, sectas y hasta sistemas filosóficos ateís-

[2] I. Podgorbunski, *El budismo, su historia y las reglas fundamentales de su doctrina*, fascíc. 1, Irkutsk, 1900, pág. 13.

tas, como, por ejemplo, el charvaca. Una de las nuevas doctrinas en que halló su expresión el estado general de descontento, de inseguridad y desesperación, fue el budismo.

La primera doctrina budista

Resulta difícil extraer, bajo las capas posteriores, el nido primario de la concepción budista del mundo. En cierto tiempo, este fue más bien un sistema filosófico y ético que religioso.

Forman el fundamento de la primitiva concepción budista del mundo las llamadas "cuatro verdades sublimes", en cuyo descubrimiento consistió la "iluminación" de Gautama-Buda y que éste proclamó en su primera prédica de Benarés. Estas cuatro verdades son: la teoría del sufrimiento, sus causas, la forma de evitarlo y el camino que conduce a suprimirlo.

Según la enseñanza de Buda, la vida toda es sufrimiento. "El nacimiento es sufrimiento, la vejez y la enfermedad lo son también; la unión con un ser a quien no se quiere es sufrimiento, la separación del ser querido provoca sufrimientos; la frustración de lo deseado hace sufrir [...]". Sus causas son: el apego a la vida, la sed de vivir. Esta sed lleva de renacimiento en renacimiento. La supresión del sufrimiento consiste en "eliminar esa sed mediante la total eliminación del deseo". El hombre debe reprimir cualquier aspiración a la existencia, todo deseo, toda pasión, todo apego sea a lo que fuere.

¿Cómo se logra esa eliminación de deseos? Eso lo enseña la última de "las cuatro sublimes verdades", que habla del "camino óctuple", conducente a la supresión de los sufrimientos: "la fe verdadera, la decisión verdadera, las palabras verdaderas, los actos verdaderos, la forma de vida verdadera, las aspiraciones verdaderas, los pensamientos verdaderos, la contemplación verdadera". Siguiendo este "camino óctuple" el hombre alcanza finalmente la perfección: se convierte en *arhat*, santo, y se sumerge en el *nirvana*, estado último e ideal, hacia el cual de acuerdo con la doctrina budista, debe aspirar el sabio.

¿Qué es el nirvana? Aunque este concepto ocupa quizás el lugar central en toda la filosofía budista, no ha recibido en ella una definición precisa, y en la literatura se encuentran sobre él distintos conceptos. Según la opinión de unos, es el anonadamiento, la inexistencia completos. Según otros, es sólo la supresión de la existencia accesible al conocimiento, el pasaje a cierta existencia incognoscible. De la misma manera, unos consideran que el nirvana es accesible en vida del hombre, y otros, que se puede entrar en él sólo después de la muerte del cuerpo. Pero de todas maneras, el nirvana indica la supresión de la cadena de trasmigraciones que, según las concepciones indias tradicionales adoptadas también por los budistas, forman el destino de todo lo viviente.

Esta eterna cadena de trasmigraciones se llama entre los budistas *sansara (sankara)*. Lleva inexorablemente a todo ser vivo, de una encarnación a otra, a través de una serie ininterrumpida de sufrimientos. La muerte no libra al hombre de los sufrimientos de la existencia, pues a ésta

sigue una nueva encarnación. Sólo podrá arrancarse de este círculo maligno y doloroso quien, a través de una larga serie de encarnaciones, llegue al estado de arhat o eremita santo que ha conocido la verdad. En las encarnaciones —como lo afirmaban también los brahmanistas—, el ser vivo puede tomar no sólo forma humana, sino también cualquier otra: puede renacer como animal, planta, espíritu del mal o divinidad. Pero la forma superior de encarnación es el nacimiento como hombre, pues únicamente de este último estado es posible pasar al estado ideal de nirvana. El propio Buda, según lo creen los budistas, antes de nacer como Gautama Shakyamuni, pasó por una larga serie de encarnaciones: vivió sobre la tierra bajo la forma de hombres de distintas castas y profesiones, y en el cielo, personificando a distintas divinidades, inclusive al mismo Brahma. Pero él fue el primer hombre que alcanzó la "iluminación" y por eso ya no lo amenaza un nuevo nacimiento. La muerte de Buda es el paso directo al nirvana. Por eso los creyentes no hablan por lo general de la muerte del fundador de la religión, sino de un paso al nirvana.

El budismo primitivo consideraba que el único medio para llegar al estado de arhat, y por medio de él al nirvana, eran los esfuerzos conscientes del hombre, el recorrido del "camino óctuple". Nadie ni nada puede salvar al hombre, librarlo del doloroso sansara y llevarlo al nirvana, si no lo logra él mismo; tampoco debe esperarlo todo de los dioses. Buda no negaba la existencia de los dioses; pero según su doctrina, éstos no pueden librar al hombre de los sufrimientos de la vida, pues ellos mismos no están libres de esos sufrimientos, ya que también están subordinados a la misma ley de fluencia interminable del sansara. Por eso el Buda, el hombre que alcanzó la iluminación, está por encima de los dioses. Pero tampoco salva a los hombres, no los libra de los sufrimientos del sansara, no los conduce al nirvana: él solamente les anunció la verdad, indicó el camino correcto por el que debe marchar cada uno, por sus propios medios.

"Oíd, hermanos —decía Shakyamuni en su primera prédica en Benarés—, la liberación de la muerte ha sido hallada; oíd, monjes, yo os instruiré, os revelaré mi doctrina. Si seguís mi precepto, pronto alcanzaréis la cima de la santa aspiración [...] En esta vida conoceréis la verdad, podréis verla cara a cara".[3]

La ética del budismo de los primeros tiempos

El budismo de los primeros tiempos pone, por consiguiente, el acento en el aspecto moral, en las normas de conducta del hombre. Mediante la reflexión y la meditación el hombre puede alcanzar la verdad, hallar el correcto camino de salvación y, observando los preceptos de la sagrada doctrina, alcanzar la perfección.

Los preceptos morales del budismo de los primeros tiempos tenían en

[3] Véase Oldenberg, pág. 129-130.

lo fundamental carácter negativo: eran una enumeración de las formas de conducta de las que debía abstenerse el discípulo de Buda. Los preceptos elementales, obligatorios para todos, se reducían a cinco: no matar ningún ser viviente, no tomar propiedad ajena, no tocar a esposa ajena, no mentir, no beber vino. Pero para aquéllos que tratan de alcanzar la perfección, estas cinco prohibiciones se desarrollan en todo un sistema de prescripciones mucho más severas. La prohibición de matar llega al extremo de que no se debe dar muerte ni a los insectos más minúsculos; por eso no se puede beber de la taza el agua sin colar, ya que en ella pueden hallarse pequeños seres vivos; no se puede trabajar la tierra, por cuanto el labrador causa involuntario daño con su arado a los gusanillos, etc. La prohibición de violar la fidelidad conyugal se amplía hasta exigir total castidad. La prohibición de tomar propiedad ajena se remplaza por la exigencia de renunciar a toda propiedad en general. No solamente se prohibe la embriaguez, sino que se prescribe una severa moderación en la comida en general, aunque sin llegar a la crueldad de los brahmanes, ascetas, que con frecuencia se someten a las torturas del hambre; igualmente debe prescindirse de toda clase de comodidades, goces y lujos de la vida terrenal. En una palabra, el cumplimiento de las prescripciones morales del budismo significaba apartarse del mundo y llevar una vida monástica y eremítica.

Uno de los preceptos importantes del budismo es el amor y la caridad hacia todos los seres vivientes; sin hacer distingo entre ellos debe mostrarse la misma buena voluntad hacia los buenos y los malos, hacia las personas y los animales. Un afecto especial y preferencial hacia cualquier persona es terminantemente condenado. Por otra parte, el amor búdico por los seres vivientes no es un amor activo y diligente, sino más bien una actitud benevolente pasiva, de perdón de las ofensas, de indiferencia respecto del mal. El discípulo de Buda en ningún caso debe pagar mal por mal, pues con ello, no se elimina sino que se acrecienta la enemistad y el sufrimiento. Ni siquiera se puede defender a los demás contra la violencia, vengar la injusticia, castigar el asesinato. El discípulo de Buda debe adoptar hacia el mal una actitud apacible, paciente y desapasionada, evitando sólo participar en él personalmente.

Metafísica del budismo primitivo

La faz cognoscitiva de la primitiva filosofía budista estaba relegada a un plano posterior con respecto a la filosofía ética. Era muy nebulosa. El mismo Buda no concedía mucha significación a los problemas puramente metafísicos; consideraba de primordial importancia la prédica del camino moral en la vida. En un relato sobre prédicas de Buda se hace una comparación gráfica: un puñado de hojas apretado en la mano es menor que toda la cantidad de hojas en el bosque; de la misma manera, la parte de verdad revelada por Buda a sus discípulos es menor que la verdad conocida por él mismo, la cual no consideró necesario revelar a los hombres por ser para éstos inútil. En otro lugar, Buda hace la siguiente comparación: si un hombre herido por una flecha envenenada comienza, en lugar de cu-

rarse, a averiguar qué enemigo lo hirió, a qué tribu y casta pertenece, quiénes son el padre y la madre de aquél, etc., morirá antes de llegar a consultar al médico. Así también, todo aquel que busque salvar al mundo del mal deberá abstenerse de formular preguntas inútiles acerca de la esencia del mundo, de su origen, etc., y, en cambio, seguir el camino señalado de la virtud.

Es por eso que muchos aspectos, hasta los más importantes, de la filosofía budista quedan sin aclarar. Tal es también la doctrina budista acerca de la vida psíquica del hombre. Ésta ha sido puesta en claro por los sabios sólo en fecha reciente —en especial por el budólogo soviético O. Rozenberg, el mejor conocedor de dicha filosofía—, pese a que se dispone de muchas fuentes escritas sobre su concepto del alma.

El budismo niega la unidad del alma humana y, con más razón, su inmortalidad. La base de la vida psíquica no la constituye el alma, sino distintos *darmas (dharmas, dhamas)*. La palabra "*darma*" tiene muchos significados: ley, doctrina, religión, lo verdaderamente real, calidad y otros. Pero su significado fundamental en la filosofía budista es "portador de su signo", es decir portador de propiedades espirituales. Tales portadores de propiedades —darmas— son numerosos en el hombre. Las distintas escuelas budistas llegan a contar hasta 75, 84, 100 y más de ellos. Hay darmas "sensitivos", vinculados con la percepción del mundo material (lo visible, lo audible, etc.), darmas "de la conciencia" (conceptos abstractos) y algunas categorías más, inclusive los "no sujetos a la existencia" y que tienden al reposo: al nirvana.

Después de la muerte del hombre, los darmas que constituían su personalidad se desintegran, y bajo la acción del karma creado por toda la actividad del hombre durante la vida y en las encarnaciones precedentes, se unen otra vez, ya en nuevas combinaciones, y dan lugar a otra personalidad. Así se verifica una circulación eterna de los darmas, la dolorosa "rueda de la existencia", de la cual sólo puede arrancarse el hombre siguiendo los preceptos de Buda.[4]

La doctrina acerca de los darmas constituye, según justa afirmación de Rozenberg, la base fundamental de la filosofía budista. Esta doctrina contiene, aunque en forma inocente y mistificada, indudables elementos de dialéctica: no en vano Engels señaló que el pensamiento dialéctico apareció por primera vez entre los budistas.[5]

La doctrina religiosa del budismo primitivo es llamada a veces "la religión sin dios", "la religión atea". Eso no es totalmente cierto, pero hay en esta afirmación algo de verdad. Buda no negaba la existencia de los dioses brahmánicos, pero los consideraba importantes para ayudar al hombre: el hombre puede salvarse de los sufrimientos de la existencia sólo por sus propios esfuerzos. A primera vista, esta doctrina contiene un llamado a poner de manifiesto la voluntad individual y la actividad del hombre; pero,

[4] Véase O. Rozenberg, *Problemas de la filosofía budista*, Petersburgo, 1918, págs. 83, 85, 223 y siguientes.

[5] C. Marx y F. Engels, *Obras*, tomo XX, ed. rusa, pág. 538.

en realidad, Buda comprendía la salvación simplemente como un alejamiento pasivo de la vida: sólo es posible salvarse de los sufrimientos de la existencia renunciando a la vida misma.

Comunidades budistas primitivas

La severidad de las prescripciones morales prácticas del budismo primitivo exigía de sus discípulos la observancia de una forma de vida monástica. Y en realidad, las primeras comunidades búdicas *(sangha)* eran hermandades de monjes *(biksha)* y monjas *(bikshuni)* mendicantes. En estas comunidades eran aceptadas personas de distintas castas, pero no los esclavos, soldados, criminales ni deudores; nadie podía integrarlas tampoco contra la voluntad de sus padres. El reglamento monástico era severo: los miembros de la comunidad no podían poseer propiedad alguna, excepto ropas sencillas de color amarillo (en la India, este color estaba adjudicado a las castas inferiores "impuras"); vivían de la limosna, comían una vez por día antes de la puesta del sol, hacían voto de celibato, etc. Pero no todos los discípulos de Buda podían, o estaban dispuestos, a condenarse a tales privaciones; la mayoría de ellos prefería vivir la vida mundana. Estos partidarios del budismo — *upasakas* (las mujeres, *upasikas*), es decir "admiradores", sólo debían observar las cinco prohibiciones mínimas y, además, hacer sacrificios en favor de la comunidad monástica. La religión budista no sólo permitía la existencia de tales discípulos mundanos de Buda, sino que ellos eran hasta indispensables para las comunidades, por cuanto, de otra manera, éstas no tenían de qué vivir, ya que los monjes no trabajaban, y obtenían su sustento de limosnas.

Difusión del budismo primitivo

La prédica de la nueva religión tuvo amplio éxito en la India. Respondía a las necesidades y esperanzas de las distintas capas de la población. Para las clases urbanas —de los kshatriyas y otros— el budismo era un arma en su lucha contra la aristocracia brahmánica y sus privilegios, contra las restricciones de casta. A las masas populares oprimidas, que no veían salida de la pobreza y del infortunio, la doctrina les indicaba un camino de liberación, aunque ilusorio; en cambio, la religión brahmánica no presentaba ni eso, pues los orgullosos brahmanes despreciaban al pueblo. Por otra parte, los miembros de las castas inferiores, privadas de derechos, al ingresar en la comunidad monástica budista adquirían algunas prerrogativas humanas: en ellas eran considerados todos iguales. Por consiguiente, el solo hecho de que la prédica budista se dirigiera al pueblo, a la gente sencilla, generalmente ignorada por el brahmanismo, debía atraer a los sectores populares hacia la nueva doctrina. Ésta, además, no exigía sacrificios de mucho costo ni ritos gravosos o complejos. A ello hay que agregar que Gautama-Buda y sus discípulos predicaban al pueblo en un lenguaje claro, comprensible (praerito), y no en el arcaico idioma de los antiguos himnos védicos.

A la amplia difusión de la doctrina budista contribuyó también la buena organización de las comunidades monásticas. En ellas reinaba una severa disciplina y la obediencia a los mayores.

Los brahmanes se oponían desesperadamente a la difusión de la nueva fe, pero eran impotentes contra ella porque tenían poca influencia sobre las masas populares. Como ya se ha dicho, el brahmanismo sólo gradualmente supo encontrar nuevas armas de lucha (véase cap. XV), y pasar, a su vez, a la ofensiva contra el budismo.

Pero éste tampoco permaneció inmutable. En los primeros siglos comienza la transformación del budismo primitivo, cuya doctrina se convierte luego en su antítetis.

El budismo durante las dinastías Mauria y Kushani

En el siglo III a. n. e., la doctrina budista se convirtió en religión dominante en el estado de Magadja, que ocupaba la mayor parte de la India. En dicho Estado, la influencia de los brahmanes se vio debilitada por la política de las dinastías kshatriyas. En particular, los reyes de la dinastía Mauria, procedentes de la casta inferior y que dirigieron el Estado después de la expulsión de los conquistadores greco-macedonios (año 324 a. n. e.), fueron protectores del budismo. No podían, no querían apoyarse en la aristocracia brahmánica. En cambio, las comunidades búdicas, que no reconocían diferencias de castas, podían servir de apoyo más eficaz para los reyes Mauria, debido a que ejercían gran influencia sobre el pueblo. Otra de las ventajas que representaba el budismo para el gran Estado centralizado de esta dinastía, era que no estaba vinculado con cultos tribales y locales; las comunidades búdicas estaban organizadas sobre la base de una severa disciplina, y subordinadas a una dirección única. Su prédica de no oposición al mal, por fin, ayudaba a los gobernantes a refrenar al pueblo. He aquí expuestas las causas por las cuales Asoka, el tercer rey de la dinastía Mauria, después de perseguir breve tiempo a los budistas, cambió su actitud hacia ellos y declaró el budismo religión estatal.

Las inscripciones de Asoka contienen los datos fidedignos de mayor antigüedad acerca de esta religión. Durante su reinado comenzaron a surgir monasterios budistas. Se construían *stupas*, depósitos para distintas reliquias sagradas. Extendido por toda la India, el budismo comenzó a penetrar también más allá de sus límites: en Ceilán (siglo III a. n. e.) y luego en Indochina e Indonesia. La penetración del budismo en estos países se verificaba al mismo tiempo que la expansión comercial del país.

Un mayor progreso y una difusión más amplia alcanzó el budismo bajo la dinastía Kushani ("reino indo-escita"), (en los siglos I y II). Esta dinastía, extranjera en la India, buscó apoyo en el país, cosa que no pudo lograr entre los brahmanes, vinculados con tradiciones puramente locales. Estos reyes protegieron a las comunidades búdicas, construyeron monasterios y templos. El que más se destacó en este aspecto fue el rey Kanichka (78 - 123). En esos años, el budismo se extendió ampliamente en el norte (Asia Central); también penetró en China.

Cambios en la religión budista

Pero la amplia expansión del budismo, en especial fuera de la India, y su trasformación en religión dominante, produjeron modificaciones en el contenido de la doctrina. Esos cambios fueron, en parte, espontáneos, y en parte, introducidos por resoluciones de concilios. Los primeros dos concilios budistas son conocidos a través de leyendas: el primero parece haberse realizado inmediatamente después de la muerte de Gautama-Buda, el segundo, cien años más tarde. El tercero y cuarto tuvieron lugar durante los reinados de Asoka y Kanichka, respectivamente.

Los cambios en la religión budista se verificaban en dos direcciones: por un lado, en los círculos intelectuales y entre los jefes de las comunidades monásticas, se fue desarrollando y haciendo más compleja la metafísica budista; por el otro, y a medida que se difundía entre las amplias masas, en particular fuera de la India, la doctrina budista se fue adaptando a las tradiciones locales, a las creencias primitivas de los pueblos de los distintos países. Ambos procesos, en apariencia opuestos entre sí, influyeron uno sobre otro.

Ya en el segundo concilio se produjo (según la tradición) una disputa sobre la severidad en la observancia del reglamento, y la comunidad se dividió en dos corrientes o sectas. Luego comenzaron a surgir otras sectas, que desarrollaron la metafísica del budismo con diversas orientaciones: se discutía sobre la realidad del mundo visible, sobre su cognoscibilidad, etc. Resultado de ello fue la división gradual del budismo en más de treinta sectas.

Pero el cisma más profundo se produjo alrededor del siglo I, cuando el budismo se dividió en dos corrientes: *jinayana* (pequeño vehículo, camino estrecho) y *mahayana* (vehículo grande, camino ancho). Según la leyenda, esta división se hizo definitiva en el cuarto concilio. Los partidarios de jinayana pedían la observancia estricta del reglamento, de los dogmas del budismo primitivo. Por el contrario, los partidarios del mahayana se apartaban en muchos aspectos de la doctrina de Shakyamuni.

El mahayana

Se considera como fundador de la doctrina del mahayana al destacado teólogo budista Nagardzhuna (siglo I), nacido en el sur de la India y procedente de la casta brahmánica. La doctrina mahayánika contenía innovaciones sustanciales con respecto al budismo primitivo. Era, indudablemente, una gran concesión al brahmanismo y reflejaba la influencia de los brahmanes que adoptaban la nueva religión conservando gran parte de su vieja concepción del mundo.

Los mahayanistas se basaban en que la idea fundamental de la religión budista —cada persona puede alcanzar el nirvana sólo por sus esfuerzos personales— impone al hombre común una carga superior a sus fuerzas;

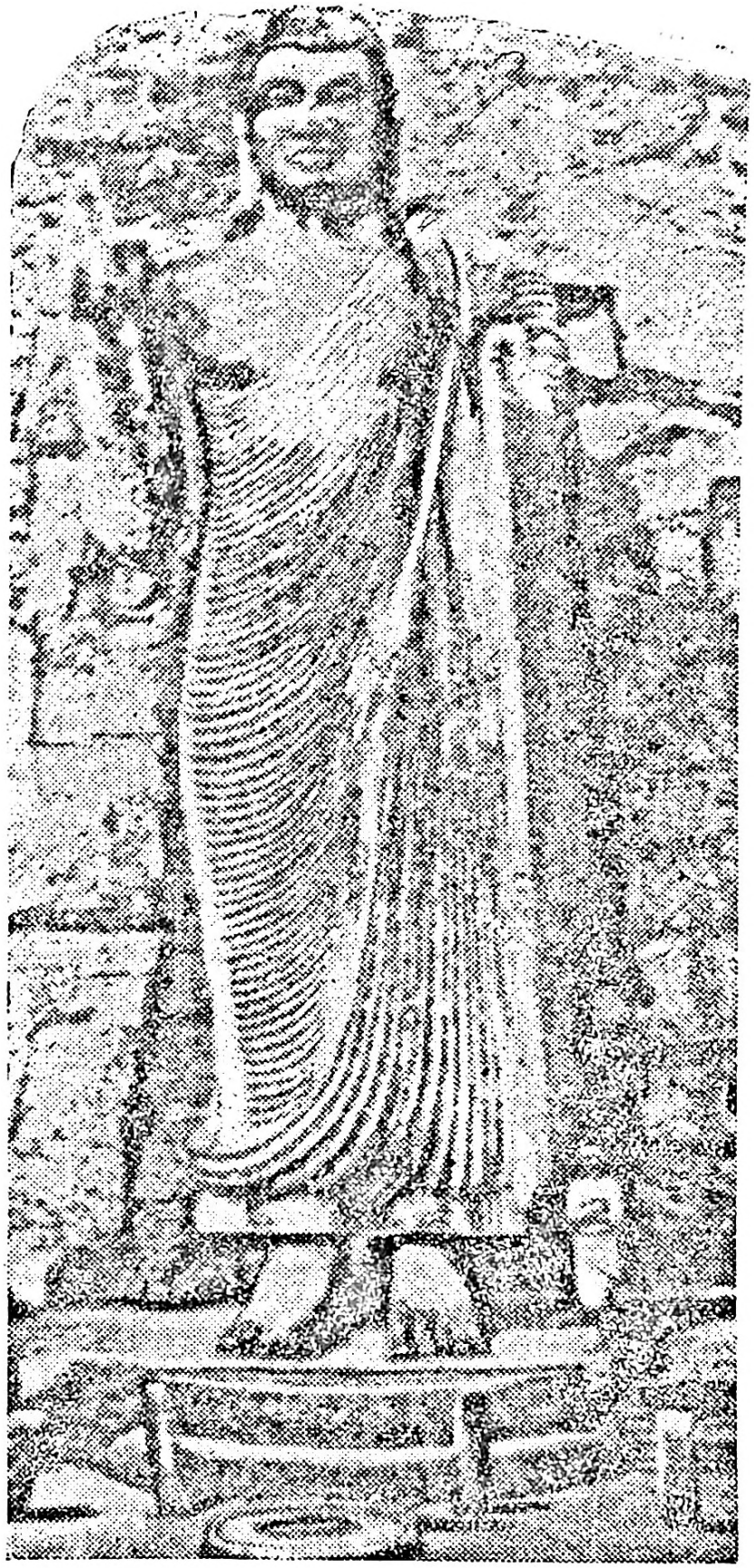
este estrecho camino es accesible sólo para unos pocos; la masa del pueblo, en cambio, necesita un camino más fácil, más amplio. La religión sin dios o dioses es inaccesible para la masa popular: los creyentes necesitan de él o de ellos. Y hete aquí que el mismo fundador del budismo, Gautama-Buda, se trasforma para los mahayanistas, de maestro de la sabiduría, en dios. El culto de Buda adquirió poco a poco gran desarrollo. En su honor comenzaron a erigirse, primero stupas, construcciones sobre supuestos despojos mortales, y luego verdaderos templos donde se conservaban imágenes de Buda, a veces de proporciones gigantescas. Surgió la idea de que Buda Shakyamuni (Gautama) es sólo uno de los tantos budas. Entre éstos se incluía también a los dioses brahmánicos y por último a los de otros países donde se difundía el budismo. El panteón se fue completando, además, con santos propios, los arhates. El número de budas fue en aumento: se tiene idea de 995 budas que dirigen el mundo, de 35 que purifican de los pecados, etc. En los monasterios del norte es frecuente hallar imágenes de mil budas. Los más venerados son: Buda-Shakyamuni, el ya conocido fundador de la religión; Buda-Maitreia, el futuro Buda, que deberá remplazar al actual en calidad de regente del mundo; Buda-Ochirvani (Vachzhrapani), el último de los mil budas; Buda-Manzushiri (sabio); Adibuda, creador del mundo; Buda-Amitabha, el señor mítico del paraíso.

Además de los budas, en el budismo mahayániko se convirtieron en objeto de veneración los *bodhisattvas*. Bodhisattva es un ser que ha alcanzado la perfección mediante la superación de su sed de vivir, y merecido pasar al nirvana, pero que se ha quedado voluntariamente en el mundo para salvar a los otros seres. Por consiguiente, el bodhisattva es un Buda en potencia. De los bodhisattvas, los budistas honran en especial a Avalokitesvara.

Otra innovación importante introducida por los mahayanistas es la admisión de los laicos en el nirvana. Nagardzhuna fue el primero que comenzó a enseñar que el nirvana es también accesible a los laicos y no privativo de los monjes.

Pero estas concesiones resultaron insuficientes. El ideal mismo del nirvana, atractivo para los filósofos sutiles y los intelectuales incrédulos, era poco comprensible para las masas. A éstas había que atraerlas con algo más seductor. Y entonces surgió la mahayánika, la doctrina acerca del paraíso, totalmente inexistente en el budismo primitivo. El paraíso se encuentra en el país dichoso de Sukavati. Allí, en medio de jardines esplendorosos, donde abundan toda clase de bienes, habitan los justos; allí gobierna el místico Buda-Amitabha. ¿Cuál es la situación de este paraíso Sukavati con respecto al ideal definitivo, el nirvana? Los teólogos budistas resuelven así este problema: en el paraíso Sukavati moran las almas de los justos, de los que sólo deben encarnarse en la tierra una sola vez antes de alcanzar el nirvana. Pero para la masa de creyentes, el paraíso Sukavati no se presentaba como estado intermedio, sino justamente como el más atractivo.

Junto con el paraíso apareció también el infierno budista (muy parecido al cristiano). Para intimidar a los creyentes fueron inventados los



Enorme monumento de Buda en la isla Ceilán.

cuadros más horribles y los tormentos más rebuscados, que sufrirán en el infierno los pecadores que violan las leyes de Buda.

En la doctrina mahayánika queda muy poco del budismo primitivo como sistema filosófico-ético. En cambio, en esta su forma más elástica, el budismo resultó capaz de penetrar mucho más ampliamente en los distintos países.

Difusión posterior del budismo

La difusión del budismo marchó a la par con la influencia de la cultura y con la expansión del comercio indio. Ya se ha hablado de la penetración del budismo en Ceilán. Desde allí, los predicadores llevaron la doctrina a Birmania y Siam (antes del siglo V) y luego a las islas de Indonesia (desde el siglo V); en este último país, el budismo, junto con el brahmanismo, se mantuvo hasta el siglo XIV, cuando fue cediendo su lugar al islamismo (actualmente se conservan rastros del budismo solamente en la isla Bali). En todos los países mencionados, el budismo se difundía bajo su antigua forma jinayanista; por eso el jinayana comenzó a llamarse más tarde budismo sureño. En China, en cambio, la doctrina jinayanista penetró en el siglo I, pero no se mantuvo; después, principalmente en el siglo V, logró imponerse en el país el budismo mahayániko, que halló terreno propicio y compartió su influencia con las religiones locales: el confucianismo y el taoísmo. Desde China, el budismo penetró, ya en el siglo IV, en Corea, y de allí en Japón (siglo VI), donde se conserva hasta hoy, compitiendo e interrelacionándose con el sintoísmo, la religión local; en Corea, junto con el confucianismo. En Nepal, limítrofe con la India, el budismo penetró durante el reinado de Asoka, y sólo más tarde tomó la forma de budismo tibetano, pero a partir del siglo XVIII comenzaron a desplazarlo de allí los conquistadores gurkas (hinduistas-sivaístas); actualmente, los budistas representan menos del 10 por ciento de la población de Nepal.

El budismo en el Tibet

El Tibet fue el país, donde el budismo alcanzó un florecimiento más fastuoso.

El budismo fue llevado por primera vez al Tibet en el siglo VII, por motivos puramente políticos. El país estaba en el período de transición al régimen social de clase, y el unificador del Tibet, príncipe Srontziangombo tenía necesidad de consolidarlo ideológicamente. Entabló relaciones con los países vecinos: la India (Nepal) y China. De Nepal fueron adoptadas la escritura y la religión budista. Según una leyenda posterior, el mismo Srontzian fue la encarnación del bodhisattva Avalokitesvara. El budismo penetró en el Tibet, primero bajo la forma de jinayana, y durante mucho tiempo permaneció siendo extraño para el pueblo, que se man-

Galería de los mil Budas, construida en el siglo v de nuestra era.

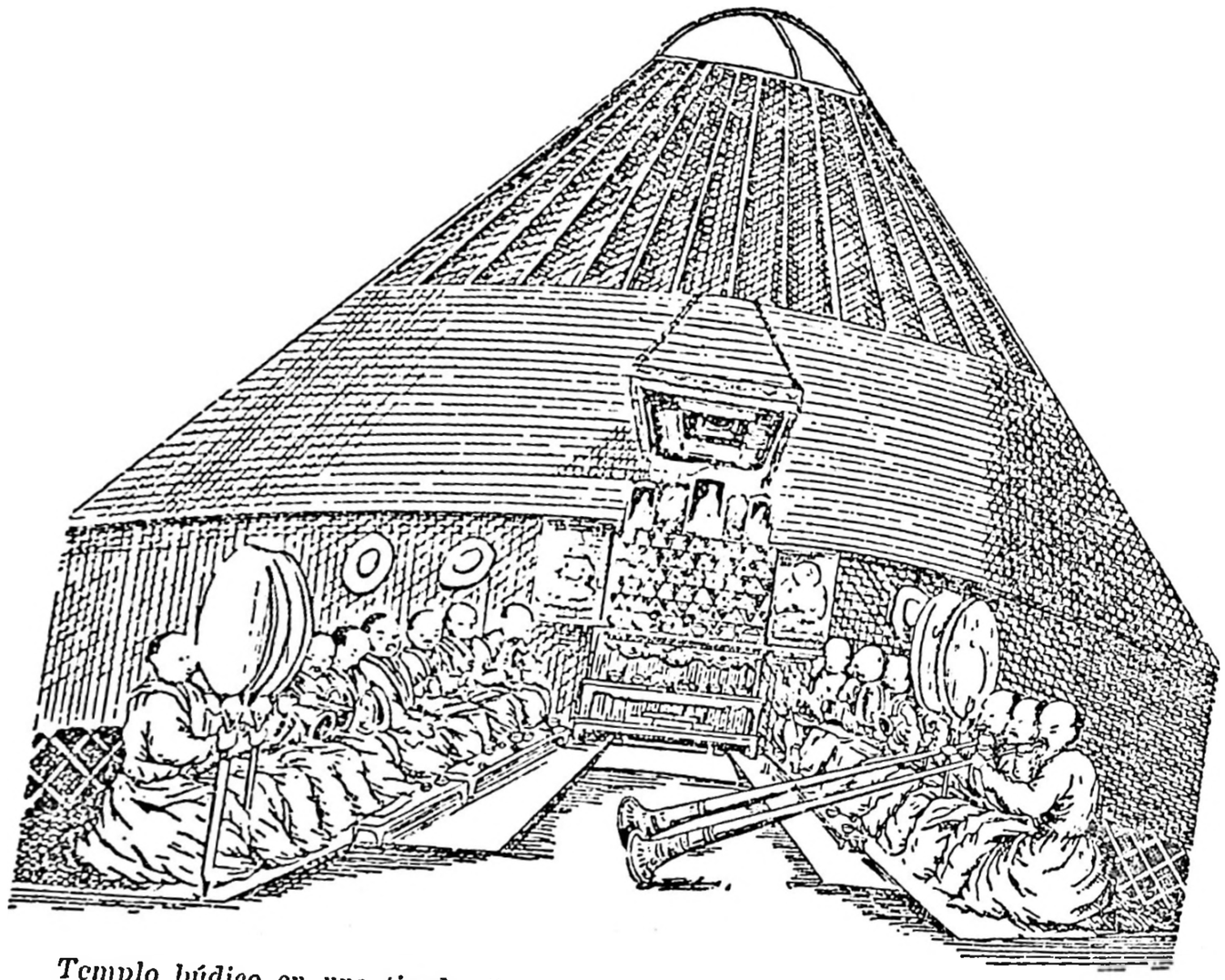
tenía apegado a sus antiguos cultos clánicos shamánicos (la llamada "religión bon", o "bonbo"); el budismo fue la religión de los círculos palaciegos.

Desde el siglo IX comenzó a difundirse entre el pueblo, pero ya en la forma mahayánika. Su predicador fue Padma-Sambhava, que junto con sus partidarios practicaba ritos mágicos, conjuraba a los espíritus y se dedicaba a adivinaciones. Estos misioneros completaron el panteón budista con numerosas divinidades locales; predicaban el paraíso Sukavati para los justos y el terrible infierno para los pecadores. Aunque todo ello facilitó su aceptación por las masas populares, hizo que los poderes le prestaran también firme apoyo. Sin embargo, también era fuerte en el Tibet el partido antibudista, que se apoyaba en la vieja aristocracia familiar clánica. A principios del siglo X (durante el reinado de Langdarma) los budistas fueron perseguidos. Sin embargo, éstos tramaron una conjuración y dieron muerte a Langdarma en el año 925 (en posteriores creencias budistas se lo representa como un terrible pecador y hereje); el budismo resultó vencedor. Pero la victoria completa la obtuvo en el Tibet en el siglo XI, cuando se consolidó en él una nueva corriente, el *tantrismo*.

El tantrismo y el guelukpa

Se considera que el fundador del tantrismo fue el propio Padma-Sambhava, mientras que el monje Dzhu-Adisha, llegado al Tibet procedente de la India a mediados del siglo XI, fue su representante más destacado. El tantrismo, o sistema tantra, es una doctrina mística, en la cual casi nada queda del budismo primitivo. El tantrismo coloca por sobre todas las cosas a Adibunda, ser superior sin comienzo ni fin. Los budas se dividen en general, en tres categorías: humanos, contemplativos e informes. Conceden mucha atención a la contemplación y a los encantamientos mágicos *(darani)*, cuyo conocimiento facilita y acelera la reencarnación y el logro del nirvana. En vez de la larga cadena de reencarnaciones, el hombre puede alcanzar el nirvana por medio de un breve encantamiento secreto, darani. De esta manera, lo fundamental no son ya los esfuerzos individuales (como en el budismo primitivo) sino las prácticas mágicas de los sabios, conocedores de los tantras. Así, el budismo, de sistema filosófico, degenera en simple brujería.

En los siglos XI y XII, el Tibet fue cubierto por una red de monasterios, en los cuales vivía una multitud de monjes, *lamas* en tibetano (de ahí que habitualmente se llame *lamaísmo* al budismo tibetano-mogólico). Los conquistadores mogoles (en especial Kublai) dieron toda clase de apoyo al budismo. El lama Pagba, el superior del monasterio más influyente, gobernaba en nombre del emperador. Pero la dinastía Ming, de China, sin dejar de apoyar el budismo en el Tibet, aplicaba la política de fraccionar el país, con el fin de debilitarlo, y no dejaba que unos monasterios se fortalecieran en desmedro de los otros. Evidentemente, como reacción contra esa política, surgió entre los budistas del Tibet una nueva



Templo búdico en una tienda (iurta) nómade de los calmucos, del siglo XVIII. Dibujo de P. Palas.

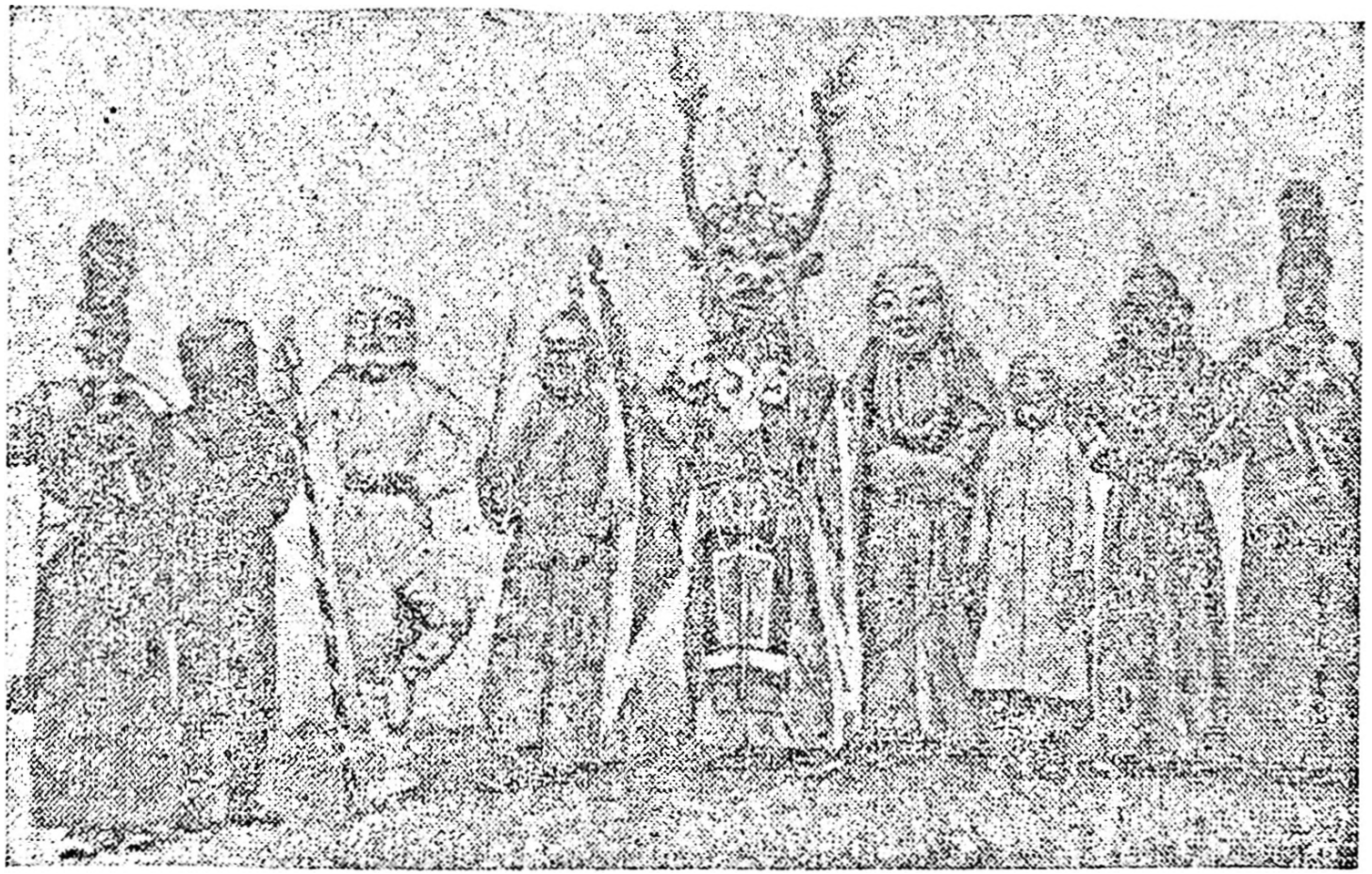
corriente unificadora, encabezada por el reformador Tzonkava (del monasterio Gumbum en Amdo), fundador de la secta *guelukpa*; vivió en el siglo XIV o XV (los años no se conocen con exactitud). Tzonkava trató de regenerar la antigua moral budista y la severidad de las costumbres. Implantó una rigurosa disciplina entre los monjes, sus partidarios; restableció la obligatoriedad de usar ropas amarillas, con tocado también amarillo (la secta guelukpa recibió por tal motivo el nombre de la de los "gorros amarillos", lo que la diferenció de la secta de los "gorros rojos", *sakia*, que predominó antes en el Tibet). Se consolidaron nuevas formas del culto; los solemnes oficios divinos, las fastuosas ceremonias y los festejos religiosos con utilización de instrumentos musicales, campanas, pendones, etc. Existe la opinión de que esta reforma se debió a la influencia del cristianismo católico. Pero la reforma principal consistía en el establecimiento de una severa jerarquía en la organización eclesiástica budista. Todo el poder sobre ella fue concentrado en dos jerarcas supremos: panchen-rimboche (panchen-lama, panchen-ertni) y guialpo-rimboche, más tarde llamado dalai-lama ("mar-lama"). Ambos fueron declarados encarnaciones de las divinidades budistas más veneradas: panchen-lama, encarnación del Buda-Amitabha, y dalai-lama, de bodhisattva Avalokitesvara (Ariabolo, Jonshim-bodhisattva).

En general, en la secta de los "gorros amarillos" adquirió gran importancia la fe en los renacarnados: *jubilganes*, personificaciones vivientes de las divinidades. Cada monasterio tenía sus renacarnados, dioses vivientes, budas o bodhisattvas, cuyo culto atraía a la masa de creyentes.

La teocracia tibetana

El poder laico en el Tibet pertenecía, por lo menos en forma nominal, a los emperadores chinos, mientras los jerarcas del Tibet disponían en un principio sólo de autoridad espiritual, aunque su autoridad entre la población fuera grande. Los emperadores de la dinastía Ming eran débiles. En los años 1639 - 1640, el jammogol Gushi intervino en los asuntos del Tibet, mató al príncipe local y trasfirió todo el poder laico al dalai-lama, el quinto en el orden de las encarnaciones de ese nombre. Es verdad que desde el comienzo de la poderosa dinastía Manchú, China nuevamente extendió sobre el Tibet su autoridad soberana, pero en la práctica el poder local quedó en manos de los dalai-lamas, o más exactamente, en manos de los supremos lamas que rodeaban a aquél. En el Tibet se estableció un sistema hierocrático, una forma original de régimen feudal y de servidumbre, donde los grandes terratenientes feudales, clericales y seglares dominaban sobre la masa del campesinado privado de derechos, mientras que el poder político se concentraba en manos de los jerarcas budistas.

A la cabeza de esta jerarquía estaban el panchen-lama y el dalai-lama. El rango espiritual del primero es superior porque se considera que es la encarnación del Buda-Amitabha, en tanto que dalai-lama es la encarnación de bodhisattva. Se considera que panchen-lama es el padre espiri-



Máscaras de los dokshitas, terribles divinidades que persiguen a los enemigos de la religión búdica.

tual (confesor) del dalai-lama. Pero el poder mundano real pertenecía al dalai-lama y por tal motivo éste era más conocido e influyente en el mundo budista y en otros países que el panchen-lama, alejado de los asuntos terrenales. El dalai-lama tiene su residencia en el palacio-monasterio Potala en la ciudad sagrada Lasa; la residencia del panchen-lama es el monasterio Dashijlumbo, cerca de la ciudad Shigatse. Después de instaurarse en China el poder popular, y de acuerdo con el convenio de reunificación pacífica, el Tibet entró a formar parte nuevamente de China en el año 1951. Desempeñó un papel activo en la reunificación el panchen-lama, que entonces era dalai-lama y que hubo de acceder a tal acuerdo debido a la presión general. Quedaron a la cabeza del gobierno local ambos jerarcas y el gobierno popular de China reconoció las tradiciones religiosas del Tibet. Toda la organización eclesiástica existente fue dejada sin cambio alguno. Sin embargo, luego de una sublevación reaccionaria levantada por los grandes señores feudales y los lamas (marzo de 1959), el dalai-lama huyó del país.

El budismo entre los mogoles, buriatos y calmucos

El Tibet fue el centro de posterior difusión del budismo en los países vecinos, donde igualmente sirvió a los objetivos de consolidar el poder feudal de los príncipes. Penetró en Mongolia durante la dinastía de los Khanes (reinado de Kublai), pero perdió influencia durante la posterior dispersión feudal. Desde fines del siglo XVI, los príncipes mogoles comenzaron a introducirlo de nuevo, a cuyo efecto invitaban a lamas predicadores desde el Tibet y construían monasterios. En un principio lo hicieron sólo los príncipes del sur de Mongolia (Altan-Khan y otros), y luego también los príncipes de Mongolia del norte (Jalja): tushetu-kan Abatái fue el primero en fundar un monasterio en Jalja, llamado Erdeni-tzu; después fueron fundados muchos otros. Los budistas mogoles trataron de proveerse de encarnaciones jubilkanes (*guiguenas*: santos) propios. De éstos, lograron mayor influencia, desde el siglo XVII, los jubilkanes del monasterio Urghin, en especial después de que Mongolia oriental se debilitó luchando contra los mogoles occidentales —oirates—, y fue sometida por China (fines del siglo XVII). El *jutujta* (o *bogdo-guiguen*: gran sabio) era considerado como la encarnación del muy venerado sabio budista Daranata. Su título completo era Chzhebtzun-damba-jutujta. Su santidad fue reconocida por todos los países budistas del norte; se lo consideró el tercer jerarca en dignidad después del panchen-lama y del dalai-lama. Después de la revolución china de 1911, el jutujta de Urghin (bogdo-guiguen) tomó el poder en Mongolia, y ésta se trasformó en un Estado hierocrático igual al Tibet. Así, hasta el año 1921, cuando falleció el último bogdo-guiguen y el Partido Popular Revolucionario instauró la república popular.

A principios del siglo XVII, el budismo se extendió también entre los mogoles occidentales, inclusive entre los calmucos, que se habían alejado hasta el Volga inferior. De ello también se ocuparon en especial los príncipes. De los predicadores budistas se destaca especialmente Zaia-Pandita, creador de la escritura mogólica occidental.

A partir de principios del siglo XVIII, entre los buriatos comienza a difundirse en forma intensa el budismo-lamaísmo. El primer monasterio —de Tsugol— fue construido en el año 1711. En el siglo XIX sumaban ya en Buriatia 34, y los lamas se contaban por miles. Pero el budismo se extendió solamente en Buriatia oriental, en Trasbaikalia, donde la aristocracia feudal (los noionas) era muy poderosa; en Buriatia occidental, donde se conservaban, fuertes supervivencias del sistema patriarcal-clánico, el budismo casi no penetró: no encontró allí condiciones favorables. El gobierno zarista ruso, luego de algunas vacilaciones (pues trataba de cristianizar los pueblos de Siberia), legalizó la Iglesia budista en Trasbaikalia. Y para debilitar su relación con Mongolia y el Tibet, Catalina II creó inclusive la dignidad de lama supremo: *bandido-jambo-lama* (1764). Posteriormente, en 1853, fue editado el *Reglamento del clero lamaíta de Rusia.*

El budismo-lamaísmo contemporáneo

Para todo el budismo norteño, el Tibet es la metrópoli, el país íntimo. Lasa, la ciudad sagrada, en la que confluyen los peregrinos budistas. Los monjes forman la mayoría de la población de la ciudad. El idioma tibetano es considerado sagrado para todos los budistas norteños; en él está escrita la vasta literatura religiosa: el Gandzhur, en 108 tomos, y los comentarios del mismo —Dandzhur— en 225 tomos. En todos los monasterios lamaístas, en Mongolia y otras regiones, los monjes aprenden el idioma tibetano; en él se estudia la literatura budista. Las reliquias tibetanas son veneradas también por los budistas sureños. Las formas del culto establecidas por Tzonkava son casi idénticas en todo el budismo norteño. En cada monasterio se realizan diariamente *juralas* (oficios divinos), y en determinados días se organizan suntuosas fiestas. Las principales son: *tsam* (antigua fiesta, prebudista por su origen) y el movimiento circular de Maidara (el futuro Buda). Durante el tsam se organizan originales bailes sagrados de los lamas, los que aparecen ataviados con las terribles y deformes máscaras de los *dokshitas*, monstruos-demonios que deben espantar a los enemigos de la fe.

Hace ya mucho que el culto diario se ha trasformado en el lamaísmo en una simple formalidad. Se concede mucha importancia a la repetición mecánica de fórmulas de oración. La principal de ellas es: "Om mani padme jum!" ("¡Oh tesoro sobre el lotos!"); la escriben sobre piedras, sobre caminos y sobre hojas de papel que luego introducen en "molinos de oraciones" (jurde), molinos que hacen girar a mano los que rezan: cada giro equivale a una repetición múltiple de la oración; molinos similares se hacen girar también con el viento y con el agua.

En los países budistas hay gran cantidad de monjes. Es costumbre que toda familia consagre a monje (lama) por lo menos a un niño. También hay mujeres entre ellos, pero en menor número. En el Tibet, la cantidad de lamas alcanza a la cuarta parte de la población masculina del país.

Una parte de ellos vive en los monasterios y otra, entre la población. Los lamas monásticos se dividen en rangos: el inferior es el de *bandi* (novicio), luego siguen *guetsul*, *guelung* y, finalmente, el superior del monasterio: *shiretúi*. Los monjes se dividen también por el tipo de su ocupación: lamas médicos, músicos, maestros, sacerdotes, profetas y otros. Los lamas-jubilganes ocupaban, por supuesto, una posición especialmente honrosa. Los monasterios eran hasta hace poco en el Tibet grandes posesiones donde imperaba el régimen feudal y de servidumbre. Poseían tierras, ganado *(dzhaso)*, siervos (en Mongolia, *shabinares*), a los que oprimían no menos que los feudales laicos, los príncipes. En algunos monasterios se acumulaban grandes riquezas, a costa del pesado trabajo de los siervos y del sacrificio de los creyentes. Hay allí muchas estatuas y diversas imágenes sagradas; en algunos, por ejemplo, se conservan estatuas de los mil budas; los suntuosos adornos de los lamas, los estandartes, los instrumentos musicales y otras pertenencias son objetos habituales en los monasterios. Son sólo recursos para impresionar la imaginación religiosa de los que oran.

El panteón del budismo, especialmente del norteño, es muy rico y complejo. Además de los budas y bodhisattvas de distintos nombres, son veneradas las terribles divinidades dokshitas: Majakala, Chzhamsarau y otros, diversos santos búdicos y lamas célebres, especialmente Tzonkava, fundador de la secta de los "gorros amarillos".

Evaluación histórica del budismo

En general, el análisis del papel histórico desempeñado por el budismo no ofrece dificultades. La doctrina budista proporcionaba al hombre sufriente cierto consuelo, aunque ilusorio. En sus comienzos, con su prédica de sufrir y no oponerse al mal, esta doctrina apartó al pueblo de la lucha por una vida mejor. Después, el budismo degeneró en un sistema de burda farsa, de charlatanería, exacción y engaño de la masa creyente. Es verdad que al penetrar en los países atrasados —Tibet, Mongolia, Buriatia—, introdujo consigo elementos de cultura y civilización, en especial la escritura y algunos conocimientos traídos de la India. Pero esta instrucción llegaba a unos pocos, a la aristocracia lamaísta. Al pueblo, el budismo nada daba, excepto burdas supersticiones. A pesar de la prédica de amor y benevolencia hacia todos los seres vivos, no contribuyó en absoluta a suavizar las costumbres.

CAPÍTULO XXIII

EL CRISTIANISMO

La segunda de las religiones universales, por orden cronológico, es el cristianismo, cuya historia está íntimamente entrelazada con la de los pueblos de Europa, primero, y con muchos países de otros continentes, después.

Actualmente, es la religión más difundida en el globo terrestre; tiene más de 900 millones de adeptos[1] (principalmente en Europa y América). Pero el cristianismo no está unido: se descompone en toda una serie de religiones, iglesias, grupos y sectas, con frecuencia hostiles entre sí.

El origen del cristianismo

El problema más difícil en la historia del cristianismo es el de su origen. El mismo fue objeto de larga y muy diversa consideración. En la literatura burguesa se pueden observar dos orientaciones fundamentales sobre el problema de su surgimiento. Una tiene su fuente de origen en el tradicional punto de vista teológico, según el cual el cristianismo fue fundado por el dios-hombre Jesucristo, que habría vivido en la tierra, en el país judío de Palestina, en la época de los emperadores romanos Augusto y Tiberio (principio del siglo I) y predicado su doctrina; la cual, trasmitida por sus discípulos-apóstoles, se convirtió finalmente en acervo de los hombres. Este punto de vista puramente eclesiástico, pasó, en forma suavizada y a modo de ciencia, a las páginas de la literatura histórica burguesa.

La llamada escuela protestante de exégesis bíblica, de Tübingen, hizo mucho, según F. Engels, por la crítica de los evangelios; eliminó el evidente elemento fantástico de los textos evangélicos, todos los milagros y contradicciones; pero al mismo tiempo, esta escuela trató de "salvar todo lo que se pudiera" y conservar algo a modo de principio histórico en las narraciones evangélicas, a fin de apoyar la autoridad de la religión y mantener el concepto eclesiástico acerca del origen del cristianismo.

Al grupo de representantes de esta orientación corresponde también David Straus, el más eminente de los historiadores protestantes del cristianismo. Straus hizo más que ningún otro por eliminar, como él mismo expresaba, "las excrecencias y capas míticas" de la imagen "histórica" de

[1] Véase, *The World Almanac*, ed. H. Hansen, New-York, 1963, p. 719.

Jesús; fue el primero que se atrevió a emplear el concepto "mito" con referencia al cristianismo; y sin embargo, siguió afirmando que los relatos evangélicos referentes a la personalidad del predicador de Galilea, Jesús, se basan sobre acontecimientos históricos verdaderos.

La otra orientación, opuesta a la primera en el estudio del primer cristianismo —puede llamársela burguesa anticlerical— parte de la literatura enciclopedista del siglo XVIII, más exactamente de Charles Dupuy. Este precursor de la escuela mitológica, como se sabe, consideraba que todas las imágenes de los dioses y de los héroes son personificaciones astrales mitológicas; con ese mismo criterio, aunque sólo sea de paso, estudió la imagen de Jesucristo, al que considera un dios solar. Cuando a mediados del siglo XIX comenzaron a estudiarse mejor las religiones del mundo antiguo, con sus cultos de los grandes dioses de la naturaleza, de los dioses de la vegetación, que mueren y resucitan, los sabios librepensadores empezaron a descubrir también en el cristianismo numerosas coincidencias con los antiguos cultos orientales. Comenzaron a llegar a la conclusión de que la imagen de Cristo está formada por los rasgos reunidos de los antiguos dioses orientales Osiris, Mithra, Dionisio y otros, y parcialmente de las profecías judías antiguas, en las cuales también veían motivos astrales mitológicos. De ahí que también llegaran a la conclusión de que en el cristianismo, en general, nada hay de original, que se trata de una simple repetición de los mitos astrales y otros, de origen judío, egipcio, asirio, etc. Los sabios de esa orientación negaron la existencia de Jesucristo como la personalidad histórica.

De este modo analizaron el cristianismo primitivo, en parte, James Frazer, y en especial el polaco Andrzej Niemojewski, el norteamericano William Smith, el inglés John Robertson y el alemán Artur Drews. Todos ellos eran idealistas y algunos, inclusive, hombres religiosos. En su lucha contra las supersticiones burdas, trataban de remplazarlas por una religión pulida a modo de un deísmo abstracto. De todas maneras, e igual que los teólogos de Tubinga, los sabios mitólogos y librepensadores, estudian el cristianismo. Por otra parte, al luchar contra la tesis clerical que habla giosas sin plantear el problema de las condiciones históricas en que surgió el cristianismo. Por otra parte, la luchar contra la tesis clerical que habla del carácter particular y exclusivo del cristianismo en comparación con las otras religiones, los partidarios de la escuela mitológica cayeron en el extremo de estimar que, en general, el cristianismo nada había aportado de nuevo; lo consideraban una mezcla mecánica sui generis de ideas conocidas desde antiguo. En una palabra, el punto de vista mitológico pecaba de falta de historicidad.

El primero de los sabios burgueses que trató de orientar el estudio del problema referente al origen del cristianismo por un camino correcto, fue Bruno Bauer, pensador progresista alemán y hegeliano de izquierda. Engels subrayó que B. Bauer ha hecho más que todos sus antecesores juntos y que "ha desbrozado el terreno" para la investigación científica de la historia del cristianismo primitivo. Bauer demostró ante todo (1840-1842) que el cristianismo de la primera época representó una síntesis

particular de las ideas religiosas y filosóficas orientales (judaicas) y occidentales (heleno-romanas).

Sin embargo, sólo la ciencia marxista dio solución correcta al problema. Un enfoque certero del mismo y basado sobre principios correctos, está contenido en los trabajos de Engels: *Bruno Bauer y el cristianismo primitivo* (1882), *El Libro de la Revelación* (1883) y *Sobre la historia del cristianismo primitivo inicial* (1894). En ellos se planteó por primera vez y en toda su amplitud el problema de las condiciones históricas en que surgió el cristianismo y de sus raíces sociales.

En la Rusia prerrevolucionaria, la investigación científica sobre la historia del cristianismo fue restringida por la censura eclesiástica, y sólo después de 1905 pudieron aparecer traducciones de algunos trabajos de sabios librepensadores. Después de la Revolución de Octubre apareció toda una serie de trabajos cuyos autores trataban, en la medida de sus fuerzas, de emplear el método marxista, aunque cometían también algunos errores (N. Nikolski, V. Rózhitsin, R. Vípper, A. Ránovich, P. Preobrazhenski y otros).

En los últimos años aparecieron también en la literatura extranjera trabajos de historiadores marxistas; el más sólido de ellos es Archibald Robertson. Una comprensión basada sobre principios correctos puede hallarse en los trabajos del sabio comunista francés Charles Hainchelin.

Fuentes

Las fuentes de que se dispone para el estudio del cristianismo primitivo se dividen en dos grupos fundamentales: cristianas y no cristianas. Las primeras constan, a su vez, de tres categorías: los libros canónicos del llamado Nuevo Testamento; las obras no canónicas, es decir apócrifas y otras; y las obras de los apologistas y de otros escritores cristianos de los primeros tiempos.

Los libros canónicos neotestamentarios constan, según la tradición eclesiástica, de las obras que se citan a continuación.

Los cuatro evangelios (palabra griega; literalmente, buenas nuevas): "de Mateo", "de Marcos", "de Lucas" y "de Juan"; son narraciones acerca de la vida terrenal del fundador del cristianismo, Jesucristo; de sus sermones, milagros, muerte (crucifixión) y resurrección. Por su contenido, los primeros tres evangelios, en parte, coinciden y, en parte, difieren entre sí; debido a su similitud, se los conoce, habitualmente por sinópticos; el evangelio de Juan difiere notablemente de los anteriores.

Los Hechos de los apóstoles, atribuida al apóstol Lucas (supuesto autor del tercer evangelio); son relatos acerca de la actividad de los primeros predicadores del cristianismo.

Las Epístolas de los apóstoles, es decir las cartas dirigidas a las distintas comunidades cristianas, que incluyen catorce de ellas atribuidas al apóstol Pablo y siete, de otros apóstoles (Santiago, Pedro, Juan, Judas).

El Apocalipsis o Revelación de San Juan Teólogo (supuesto autor del cuarto evangelio).

Tal es la opinión de la iglesia acerca de la paternidad de esas obras. La iglesia considera que son de inspiración divina, es decir que si bien fueron escritas por los hombres, han sido inspiradas por el espíritu santo, y por eso cada una de sus palabras es considerada verdad absoluta.

Empero, la crítica científica mira de manera totalmente distinta las obras neotestamentarias, tanto en lo que concierne a sus autores como a la época en que fueron escritas. Un estudio atento ha demostrado que la primera es el Apocalipsis, escrito en los años 68 - 69 de n. e., inmediatamente después de la muerte del césar Nerón (a juzgar por los "siete reyes" mencionados en el texto, de los cuales "cinco cayeron, uno está y el otro todavía no llegó, y, cuando llegue, no durará mucho"; Revelación, cap. 17, pág. 10), y por consiguiente, en el ardor de la sublevación de los judíos de Palestina contra Roma. Esta obra exhala un verdadero espíritu de odio hacia los esclavizadores, a los cuales predice un fin próximo y terrible; aquí no hay todavía mención a la prédica evangélica de perdón e indulgencia. El autor de la Revelación en ningún caso podía ser autor del cuarto evangelio, impregnado de un espíritu totalmente opuesto. Por la Revelación nos enteramos de que en aquel tiempo, en la década del 60, existían ya varias iglesias cristianas, es decir comunidades; son mencionadas siete y todas en Asia Menor, patria probable del cristianismo.

Las epístolas, cuya paternidad correspondería al apóstol Pablo, aparecieron mucho más tarde que la Revelación, y además, en distintas épocas: tienen distintos autores. Se las divide en tres grupos: las "primeras", referidas al primer cuarto del siglo II, las "intermedias", al segundo cuarto, y las "posteriores", a la mitad del siglo II. La ideología de las epístolas "posteriores" difiere notablemente de las "primeras". Las siete epístolas restantes, conocidas bajo los nombres de otros apóstoles, son muy similares por su contenido y por la época en que fueron escritas; son muy diferentes de las epístolas "paulistas", fueron redactadas, evidentemente, alrededor de la mitad del siglo II.

Los evangelios, considerados por la iglesia como las primeras obras, en realidad fueron escritos más tarde, no antes de la mitad del siglo II, y además, por autores que conocían mal el país y la época de que hablaban. En los evangelios se encuentran muchos errores geográficos e históricos: se mencionan animales y plantas desconocidos en ese tiempo en Palestina (por ejemplo, los cerdos, que los judíos consideraban impuros y no los criaban) o inclusive inexistentes en la naturaleza (por ejemplo, la mostaza, que se describe como un gran árbol ramoso, similar a una "baya frondosa"); se mezclan acontecimientos y personas de diversas épocas (por ejemplo, el rey Herodes, que murió en el año 4 a. n. e. y Quirino, que gobernó en Siria desde el año 6).

Los evangelios en muchos casos se contradicen abiertamente entre sí. Por ejemplo, en los evangelios de Mateo y de Lucas se presenta la genealogía de Jesús desde el rey David, y mientras en el primero se cuentan 28 generaciones, en el de Lucas se dan 42; según Mateo, el abuelo de Jesús

por línea paterna era Jacobo, y según Lucas, Elías. Según relata Mateo, los padres de Jesús vivían en la ciudad judía de Belén, y después de nacer el niño huyeron a Egipto para salvarlo del rey Herodes que había mandado degollar a todos los niños varones. Cuando murió Herodes, se trasladaron de Egipto a la ciudad galilea de Nazaret. Lucas cuenta que los padres de Jesús vivieron siempre en Nazaret y solamente cuando debió nacer Jesús se encontraron en Belén, con motivo del censo, después de lo cual volvieron tranquilamente a la primera ciudad. Tales contradicciones son numerosas en los evangelios.

Ni que decir que los relatos evangélicos están plagados de diversos milagros y acontecimientos fantásticos: curación de enfermos incurables y de ciegos de nacimiento, resurrección de muertos, marcha sobre el agua y otros. Por lo visto, el texto de los evangelios se reformó muchas veces y volvió a redactarse de nuevo; se le hicieron agregados que frecuentemente contradecían el contenido anterior. Por esta razón es muy difícil utilizarlos como fuente histórica.

En cuanto a los Hechos de los apóstoles, son reconocidos actualmente como una de las últimas obras del Nuevo Testamento, escrita no antes de la mitad del siglo II.

Otra categoría de las primeras memorias cristianas está formada por obras no canónicas; éstas, si bien no son rechazadas por la iglesia, no se consideran inspiradas por el espíritu santo. Se trata de evangelios apócrifos, que eran muy numerosos y que en su mayor parte han desaparecido; con frecuencia se los conoce sólo de nombre. De las obras no canónicas que se han conservado, las más importantes son: Evangelio de Nicodemo, *Primer evangelio del judío Jacobo, Libro sobre la natividad de la virgen María, Libro de José el carpintero, Hechos* (apócrifos), *Pastor Hermias, Doctrina de los doce apóstoles.* Todo esto son míseros restos de la voluminosa literatura cristiana de los primeros tiempos, cuya mayor parte fue destruida por los mismos cristianos durante los años de cruel lucha entre las distintas iglesias y sectas. Algunas de estas obras presentan mucho interés, ya que fueron escritas antes que la mayoría de las obras canónicas: por ejemplo, la *Doctrina de los doce apóstoles (Didajc)*, de la primera mitad del siglo II, refleja la etapa inicial de la historia de las comunidades cristianas.

La tercera categoría, la más segura de las fuentes cristianas, está compuesta por las obras de los apologistas (es decir, defensores del cristianismo contra sus enemigos literarios) y los padres de la iglesia. Son valiosas porque tienen fecha más o menos precisa y tanto los autores como su autenticidad no despiertan dudas; de acuerdo con ellas debe fijarse también la fecha en que fueron escritos los libros canónicos. Corresponden a éstas las obras de Justino Filósofo, o Mártir, (alrededor del año 150); Ireneo Lugdunense (alrededor del año 180), el primero que menciona cuatro evangelios canónicos e inclusive trata de demostrar teológicamente por qué deben ser precisamente cuatro, ni más ni menos; Tertuliano de Cartagena (fin del siglo II y principio del III); Orígenes (principio del siglo III) que escribió *6 libros contra Celso* (Celso fue adversario literario y crítico del

cristianismo); Clemente de Alejandría (principios del siglo III); Eusebio de Cesarea (principios del siglo IV), el primer historiador de la iglesia cristiana.

Entre las más antiguas fuentes cristianas deben contarse también piezas arqueológicas: tumbas (especialmente en las catacumbas de Roma), inscripciones y otras. Pero ninguna de ellas es anterior al siglo II.

En los últimos años se hicieron varios hallazgos de importancia. En Egipto, cerca de Jenoboskion, a 50 km al norte de Luxor, fueron hallados en 1946 muchos papiros de los siglos III y IV en idioma copto, principalmente obras de los gnósticos, una de las primeras sectas cristianas. Los manuscritos hallados en Jirbet-Kumran (en la costa del mar Muerto) y pertenecientes a una secta esenia, aportan también nuevos datos sobre el cristianismo primitivo. Se han hecho nuevos hallazgos en Roma y cerca de Jerusalén, pero su significado no ha sido aún bien aclarado.

Tales son ciertamente las fuentes cristianas. En lo que respecta a testimonios de escritores paganos, ellos son muy escasos y dudosos, en especial los que se relacionan con la primera época. El problema consiste en que luego de triunfar el cristianismo, a principios del siglo IV, los escritores de la iglesia comenzaron a hacer agregados (interpolaciones) en las obras de los autores antiguos, con el propósito de confirmar con esos supuestos testimonios la autenticidad de los relatos evangélicos. Tales falsificaciones literarias no se consideraban vituperables en aquellos tiempos. Algunos de esos agregados fueron hechos, además, en forma muy burda e inhábil, de manera que se reconocen de inmediato; otros son más sutiles y no es tan fácil reconocerlos. Es por eso que los testimonios no cristianos acerca del cristianismo primitivo y en particular acerca de su supuesto fundador, son un problema muy complejo.

El testimonio más antiguo corresponde al año 64, aunque aparece en los *Anales* de Tácito, escritos mucho tiempo después (principio del siglo II); se habla allí de los crueles martirios a que fueron sometidos los cristianos por Nerón, quien los culpó del incendio de Roma. Hay además un agregado, evidentemente posterior y de mano cristiana: "El culpable de este nombre, Cristo, fue ejecutado durante el gobierno de Tiberio por el procurador Poncio Pilatos [...]", etc. La falsedad de este pasaje salta a la vista, pues, al exponer los acontecimientos de la época de Tiberio, Tácito no mencionó a Pilatos. Pero surge de esa información que existían en Roma, en la década del 60, comunidades cristianas (por otra parte, algunos sabios consideran que en general todo el relato sobre el incendio de Roma y el martirio de los cristianos es una interpolación muy posterior).

Otro supuesto testimonio se encuentra en *Antigüedades judaicas* de Josefo Flavio (libro 18, cap. III, párr. 3): habla de la prédica, ejecución y resurrección de Jesús en los años que gobernaba Pilatos en Palestina ("Alrededor de ese tiempo vivía Jesús, hombre sabio, si es que en general se lo puede llamar hombre. Él realizó hechos asombrosos [...] Ese era Cristo [...]", etc.). Esta interpolación, totalmente torpe, hecha por algún copista cristiano, está en abierta contradicción con todo el estilo de la

obra de Josefo Flavio, y no indujo en error a ninguno de los investigadores; es considerada, sin excepciones, una adulteración.

El primer testimonio más verosímil acerca de los cristianos (de fuente no cristiana) lo encontramos en la correspondencia de Plinio el Menor. Siendo gobernador en Bitinia (Asia Menor), escribió, alrededor del año 113, una carta al emperador Trajano, solicitándole instrucciones sobre la forma de proceder con los cristianos, acerca de los cuales recibía denuncias de que eran miembros de una sociedad criminal: si debía castigarlos por los crímenes cometidos o por el solo hecho de pertenecer a la secta. Trajano, en respuesta a tal demanda, recomendó moderación y ordenó se castigara sólo a los obstinados en tal superstición. A juzgar por esta correspondencia (acotemos que el académico Vípper considera estas cartas totalmente falsas), en Asia Menor ya había muchos cristianos a principios del siglo II.

En el Talmud judío se menciona la ejecución del predicador Jesús ben-Pandira (hijo de Pandira), pero no está claro qué relación puede tener estar personalidad con el Jesús de los evangelios.

En la segunda mitad del siglo II aparecen acerca de los cristianos más noticias de origen pagano. Escribe sobre ellos el emperador Marco Aurelio, como también Luciano de Samosata, en Oriente; el relato de este último *La muerte del peregrino* es una sátira sobre la vida de las comunidades cristianas de Asia Menor.

Por este panorama se ve cuan pobres y poco fidedignos son los testimonios de los autores paganos acerca de los primeros años del cristianismo. En esencia, nada aportan sobre la personalidad del supuesto fundador de la religión, el Jesús de los evangelios. No existen testimonios indiscutibles acerca de él ni en fuentes cristianas ni en las demás.

Problema acerca de la historicidad de Jesús

Por eso hasta la fecha se mantiene el interrogante en la literatura científica: ¿fue Jesús un personaje histórico? Los partidarios de la escuela histórica lo reconocen, los de la escuela mitológica lo niegan. Entre los investigadores marxistas también existen distintas opiniones al respecto. En contra de la existencia histórica de Jesús se puede presentar, además de la ausencia de referencia alguna de todas las fuentes contemporáneas de Jesús (como ya hemos visto), un argumento sustancial más: si se establece la sucesión cronológica de las primeras obras cristianas, podemos seguir por ellas la gradual evolución de la imagen de Cristo, desde un ser sobrenatural, el cordero místico, como se lo presenta en el Apocalipsis, hasta el hombre Jesús de los evangelios, que predicaba sobre la tierra y que fue ejecutado. Esta evolución está relacionada con el desarrollo de la propia religión cristiana.

Otro argumento lo proporciona la iconografía arqueológica: en las primitivas representaciones cristianas no se encuentra la imagen de Jesús crucificado: no aparece hasta el siglo VIII.

Para la ciencia marxista, el problema acerca de la personalidad de Jesús no es lo esencial. F. Engels ni siquiera planteó el problema en sus artículos sobre el cristianismo primitivo. Está perfectamente claro que las raíces de la doctrina cristiana no deben ser buscadas en la actividad de distintas personas, sean quienes fueren, sino en las condiciones políticas y sociales de aquel tiempo y en la lucha de ideas a que dieron lugar esas condiciones. De todas maneras, está claro también que la imagen de el Jesucristo de los evangelios (conservada sólo en el cristianismo contemporáneo) no es el reflejo de alguna personalidad histórica sino un personaje puramente literario con rasgos muy contradictorios, producto de una creación, en el curso colectivo de una prolongada lucha ideológica. Para nosotros no es de tanta importancia el hecho de si vivió o no en Palestina, en el siglo I, un predicador de nombre Jesús y de si fue o no ejecutado.

Condiciones históricas de surgimiento del cristianismo

El primero en plantear en forma estrictamente científica el problema acerca de las condiciones históricas que dieron origen al cristianismo, fue, como ya se ha dicho, F. Engels. Éste señaló que la condición fundamental y de mayor importancia fue la formación del Imperio romano. La creación de una monarquía mundial preparó el terreno para un culto nivelado. Las conquistas romanas significaban la desaparición de los Estados aislados. Su régimen despótico y de violencia, la esclavización de las provincias, las exacciones desmedidas y la injusticia general, todo ello trajo aparejada la aparición de un sentimiento de apatía y desmoralización en las grandes masas, no sólo entre los esclavos sino también entre la población libre, en especial en las provincias.

El fracaso de las sublevaciones de esclavos y de los intentos de insurrección por parte de los pueblos sojuzgados por Roma, debió de profundizar y agudizar ese estado de general apatía, desmoralización y desorientación. Los malogrados intentos de resistencia armada en los distintos países y de las rebeliones de esclavos, debió de producir un estado de desesperación en las masas oprimidas, ante una situación sin salida.

F. Engels subrayó que ese estado de desesperación y desorientación abarcaba a distintas clases, a todas las capas sociales que no veían salida de la situación creada. "Toda resistencia que las pequeñas tribus o ciudades aisladas pudiesen ofrecer ante el gigantesco poder mundial romano era una resistencia desesperada. ¿Cuál era la salida, la salvación para los esclavizados, oprimidos y empobrecidos, una salida común para todos estos grupos de personas cuyos intereses eran distintos u opuestos entre sí? [...]

"Esa salida fue encontrada —dice Engels—. Pero no en este mundo".[2]

No viendo la posibilidad de salvarse, de librarse de la opresión en la tierra, la gente estaba obligada a buscar la liberación en el cielo.

2 C. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, ed. cit., pág. 288. *(Ed.)*

¿Pero por qué fue necesaria la nueva religión y por qué no era posible hallar consuelo en las anteriores?

Las antiguas religiones fueron, como lo señaló Engels, religiones tribales y luego nacionales, "que surgieron de las condiciones sociales y políticas de sus respectivos pueblos y se fusionaron con ellas". Esas religiones no podían rebasar por sí mismas las fronteras nacionales. Por otra parte, la caída de los Estados donde se formaron socavó también su base. "En cuanto los dioses nacionales estuvieron incapacitados para proteger la independencia de su nación —dice Engels—, sufrieron su propia destrucción." [3] Se necesitaba una religión más elástica, que no estuviera unida a las limitadas condiciones nacionales y que pudiera satisfacer las demandas de las heterogéneas masas de las tribus que formaban la desdichada población, desheredada por la fortuna, del Imperio romano.

Tentativas de crear una religión internacional

La formación del Imperio romano dio nacimiento a intentos de crear también una religión semejante, universal, supranacional. Por ejemplo, se trató inútilmente de implantar un culto oficial en todo el imperio; aparte de la multitud de cultos locales, el gobierno romano se propuso instaurar, en forma obligatoria y para todas las provincias del imperio, el culto del genio del emperador, el de la diosa Roma, protectora de la ciudad, y el del Júpiter Capitolino. Pero tales cultos estatales no podían satisfacer a las grandes masas oprimidas.

Algunas doctrinas religiosas podían aspirar, con muchas probabilidades de éxito, a imponer su influencia en la masa de creyentes. Justamente en la época en que se formaba el Imperio romano, habían obtenido gran difusión algunos cultos orientales, que, por su carácter, se aproximaban en cierta medida a cultos universales. En la mitad occidental del imperio se difundió el culto de Isis. Sus partidarios eran bastante numerosos en Roma y en las provincias. También obtuvo amplia difusión, en particular entre el ejército romano, el culto del Mithra iranio. Existieron además otros dioses que eran venerados fuera de los límites de su país.

Sin embargo, ninguna de esas religiones se convirtió realmente en universal, ni llegó al dominio mundial que alcanzó el cristianismo.

F. Engels indica la circunstancia esencial que impidió a esas religiones convertirse en universales. "Todas las religiones de la antigüedad tenían un ritual complejo, cuyo sentido consistía en la formación de divisiones artificiales entre los hombres. Los hombres de religiones diferentes no podían comer ni beber juntos, les estaba vedada toda comunicación. A esta segregación de los hombres entre sí se debió en gran medida la caída del Oriente" [4], dice Engels.

Y aspirar al papel de religión universal podía hacerlo solamente la

[3] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 173. *(Ed.)*
[4] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 174, *(Ed.)*

religión que renunciara a ese ritual, a levantar obstáculos que dividieran a los hombres. Se necesitaba una religión que en vez de desunir uniera a las grandes masas que formaban la población del Imperio romano, heterogéneas por su origen y por su idioma.

La necesidad de hallar consuelo religioso en una nueva religión era sentida en primer término por los esclavos y los oprimidos. Ninguna de las religiones del mundo antiguo podía dar ese consuelo a los esclavos y a las masas de oprimidos, pues todas ellas eran estatales y aristocráticas por su carácter. Es verdad que existían también cultos populares, pero tampoco éstos eran para los esclavos, y, además, cada uno de ellos respondía a las condiciones nacionales en cada lugar. Para los esclavos y para los grupos desclasados de la población, arrancados de su tribu y de su pueblo, las viejas religiones nacionales ya no servían.

F. Engels señala que el cristianismo primitivo era la religión de los esclavos y de los oprimidos: "al principio apareció como la religión de los esclavos y de los libertos, de los pobres despojados de todos sus derechos, de los pueblos sometidos o dispersados por Roma".[5]

El cristianismo judío

Las sectas judías fueron el terreno de donde surgió esta nueva religión.

En el judaísmo, en Palestina misma y la diáspora, en los siglos I y II existieron varias sectas; algunas representaban religiones basadas en la espera del *mesías*, el salvador. Para los judíos, que sufrieron más que ningún otro pueblo el yugo del dominio extranjero —greco-sirio y romano—, esta espera del mesías se convirtió en la piedra angular de la religión, en particular para algunas sectas.

Mientras algunas corrientes de la religión judía, por ejemplo los zelotas, veían en el mesías a un héroe-guerrero que, blandiendo la espada, debía liberar al pueblo del yugo romano (y esa esperanza se agudizó especialmente en la época de la primera guerra y de la segunda rebelión judías), el

[5] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 272. Existen, ciertamente, también otros puntos de vista sobre la composición social de las primeras comunidades cristianas. Por ejemplo, K. Kautsky (*Origen del cristianismo*, 1908) consideraba que dichas comunidades no estaban formadas por esclavos sino por la población urbana desposeída, por "proletarios". Apartándose sustancialmente del punto de visea marxista y modernizando la realidad histórica, Kautsky consideraba que la clase revolucionaria no fueron los esclavos sino el "proletariado" antiguo, y pensaba que sólo éste pudo ser el portador de la ideología "revolucionaria" del cristianismo primitivo.

R. Vípper, por otra parte, en su primer trabajo (1918) expuso el pensamiento de que el cristianismo surgió al comienzo entre los círculos comerciales pudientes de las provincias, ofendidos por los privilegios de los comerciantes usureros y administradores romanos. En sus trabajos posteriores, Vípper admitía que en el siglo I el cristianismo reclutaba a sus partidarios entre esclavos y oprimidos, pero al mismo tiempo afirmaba también que ya en el siglo II el cristianismo se había convertido en la religión de las capas pudientes de la población (véase R. Vípper, *Roma y el cristianismo primitivo*, ed. cit., pág. 86).

fracaso de esas rebeliones, de la primera y la segunda, debía dar preponderancia a otra orientación: la espera del mesías espiritual, del libertador espiritual. Tal fue la doctrina de los esenios, que vivían en comunidades monásticas en localidades aisladas de Palestina. Llevaban una vida de ascetas, predicaban el celibato, la comunidad de bienes, no admitían la esclavitud; entendían por mesías a un "instaurador de la justicia". En todo lo demás, los esenios se atenían estrictamente a las prescripciones judías.

Mucho menos conocida es la secta de los *nazareos* (nazarenos, ebionitas), sin duda, la que más se aproximó al cristianismo naciente. Las palabras "nazareo" y "nazareno" son utilizadas con mucha frecuencia en los evangelios como apodos de Jesús. Según la tradición eclesiástica, ello habla de que Jesús era oriundo de la ciudad galilea de Nazaret. Pero no es así; inclusive es poco probable que haya existido una ciudad de ese nombre en aquel tiempo; según las fuentes, tal ciudad es conocida sólo a partir del siglo IV. En la realidad se llamó nazareos, entre los judíos, desde antiguo, a los hombres que se consagraban, por un tiempo o de por vida, a dios; no se cortaban el cabello, no bebían vino, no tocaban a los muertos, etc. Las reglas acerca de esta doctrina temporaria están expuestas en detalle en el libro bíblico Números (cap. VI); por ejemplo, nazareo de por vida fue Sansón, del libro de los Jueces (cap. XIII, pág. 5 y cap. XVI, pág. 17) Como tal nazareo está representado en los evangelios también Jesús. Se supone que la leyenda misma acerca de su origen en la ciudad de Nazaret es de fecha posterior, y su fin es explicar ese nombre. Sus discípulos también eran llamados con frecuencia nazarenos: al apóstol Pablo, por ejemplo, lo culpaban de ser "representante de la herejía nazarena" (*Hechos*, cap. XXIV, pág. 5). En el Corán musulmán, los partidarios de Jesucristo son los "nazarenos". Puede suponerse que así se llamó inicialmente la secta de los partidarios de Cristo.[6]

Ellos mismos se llamaron por lo general "creyentes", "hermanos", "inspirados", etc. Al principio sólo sus adversarios los llamaban cristianos, y eso sonaba como un mote odioso. Sólo a partir, más o menos, de la segunda mitad del siglo II la palabra "cristiano" se convierte también en la autodenominación de los adeptos de la nueva fe. Quien por primera vez llamó la atención sobre esta circunstancia tan interesante fue el académico R. Vípper.[7]

Es posible establecer con mayor exactitud aun las condiciones sociales y étnicas en que se originó el cristianismo. No surgió en la Palestina judía, sino en la diáspora judía. Eso se ve por la literatura cristiana, que no está escrita en Palestina y que pone en evidencia el deficiente conocimiento que tenían sus autores de lo que ocurría allí. En la diáspora, entre los judíos familiarizados con la filosofía griega y con los cultos de pueblos paganos, podían darse las condiciones que permitieran romper los marcos de la limitación nacional que imponía la religión judía, y trasformar a ésta en religión supranacional.

[6] A. Robertson, *Origen del cristianismo*, Moscú, 1959, págs. 110-111 y 136.

[7] R. Vípper, *Aparición de la literatura cristiana*, Moscú - Leningrado, 1946, págs. 18-32.

Remitiéndose a la fidedigna opinión de Bruno Bauer, Engels señala que el "padre del cristianismo" fue el filósofo judío Filón de Alejandría, muy compenetrado con las ideas de la filosofía avanzada griega. Reunía en sí los rasgos del espíritu nacional judío y de la más pura cultura clásica griega. Filón consideraba como alegorías los relatos bíblicos sobre la creación del hombre, sobre su caída en el pecado, etc. Compartía la doctrina judía estrictamente monoteísta, pero al mismo tiempo admitía la existencia de un santo intermediario entre el dios y el mundo material, el Verbo (palabra) divino; esta fue la idea característica de la filosofía idealista griega. El verbo divino, hijo de dios, se convirtió en la imagen central del cristianismo, en Jesucristo.

El hecho siguiente permite comprobar que el cristianismo surgió como una secta judía: el primer antecedente del cristianismo —el Apocalipsis— está saturado del espíritu guerrero del judaísmo y difiere por completo de toda la literatura cristiana posterior. Allí no aparecen todavía los fundamentales dogmas cristianos: la trinidad divina, el espíritu santo y, lo más importante, falta la ética cristiana posterior: la prédica de la tolerancia, de la humanidad y del perdón. Por el contrario, como dice Engels, está lleno de un espíritu de "sana y honrosa venganza", de odio hacia los conquistadores y opresores del pueblo judío. En él reina "el ansia de combatir y la certidumbre de la victoria". Al autor del Apocalipsis jamás se le ocurre nombrarse él mismo [...] de otra manera que como *judíos*"[8]. En el Apocalipsis no hay en absoluto rasgos de cosmopolitismo, tan característicos de la literatura cristiana posterior.

En el cristianismo posterior se conservaron muchos elementos judíos: la personalidad de su fundador, Jesucristo, a quien se presenta como judío; el lugar de los acontecimientos evangélicos —el país judío de Palestina—; todos los personajes actuantes en los evangelios son judíos; la Biblia —libro sagrado judío— forma parte del canon cristiano como de inspiración divina; el dios judío Jehová fue adoptado por los cristianos con los derechos de dios-padre; los dogmas fundamentales de la religión judía, la idea acerca de la creación del mundo y del hombre por dios, fueron incluidos en la doctrina cristiana; distintos ritos judíos entraron a formar parte del culto cristiano, sobre todo la pascua. Algunos ritos puramente judíos se mantuvieron durante mucho tiempo en las comunidades cristianas, inclusive el festejo del sábado y la circuncisión; esta última al principio se consideraba obligatoria para los cristianos, y sólo gradualmente cayó en desuso.

Elementos no judíos en el cristianismo

De tal manera, en la primera etapa de su desarrollo, el cristianismo no fue más que una de las tantas sectas judías, en el sentido estricto de la palabra. Pero ya a fines del siglo I se incorporan a él elementos de origen

[8] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 283. *(Ed.)*

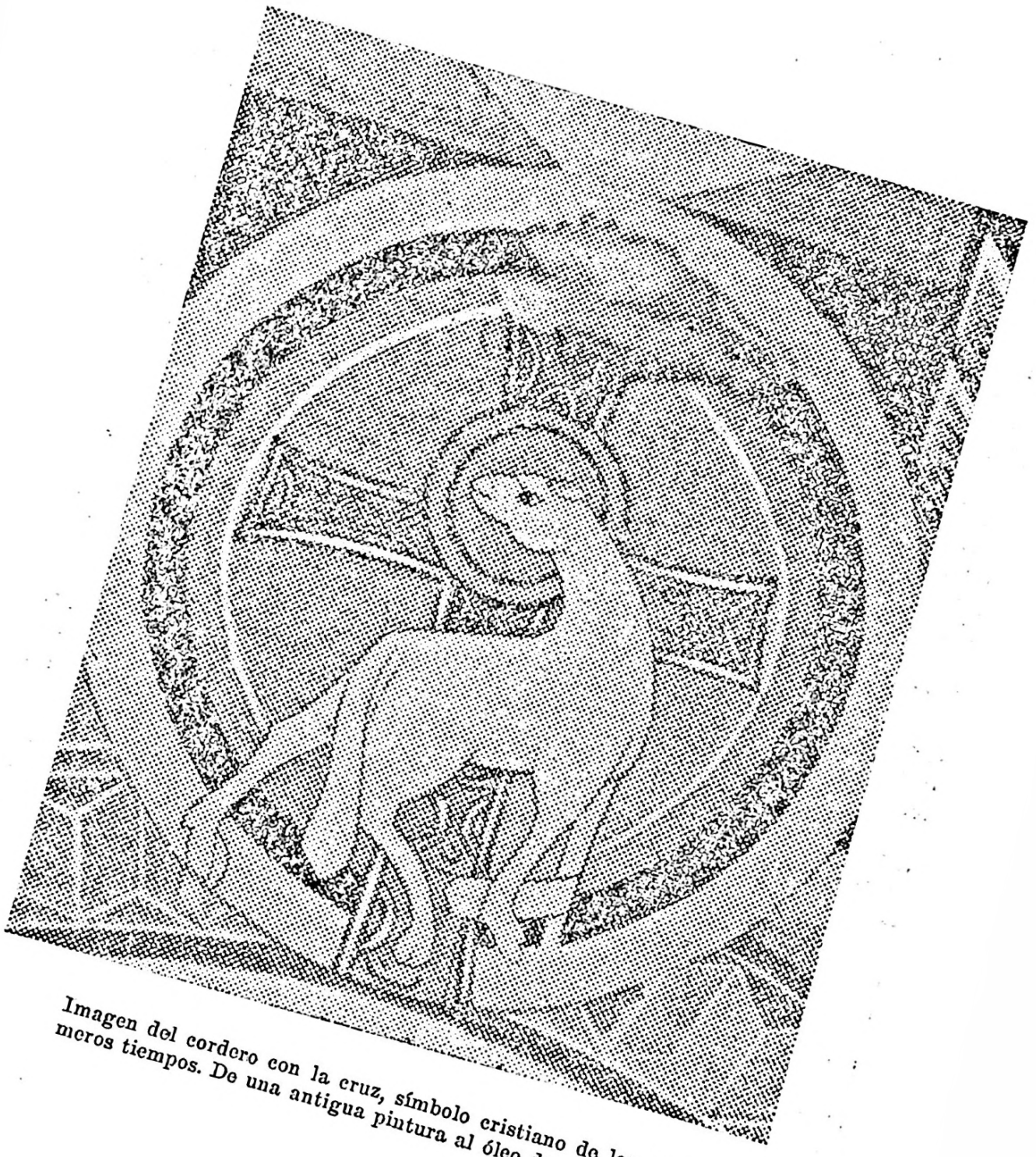


Imagen del cordero con la cruz, símbolo cristiano de los primeros tiempos. De una antigua pintura al óleo de una iglesia.

no judío. Contribuyó a ello la circunstancia de que en los mismos cultos paganos se formaran también corrientes, similares por su espíritu a las sectas mesiánicas del judaísmo. En los cultos orientales existieron imágenes de dioses salvadores, cuya veneración alcanzó gran difusión, en especial entre las clases oprimidas.

Se sabe de numerosos cultos de divinidades salvadoras en Egipto, Babilonia, Siria y más tarde en Grecia: Osiris, Tammuz, Adonis, Attis, Dionisio. Los mismos eran también dioses de la naturaleza y personificaciones del espíritu de la vegetación, pero en la conciencia de las masas laboriosas gozaban de una veneración especial, como dioses a los cuales es posible rogar por la propia salvación. Por eso eran especialmente caros a los pobres de las ciudades, pues para éstos no presentaban interés alguno las primitivas funciones agrarias de los dioses; esto fue señalado con mucho acierto por el historiador marxista Archibald Robertson.[9]

En la época de la disolución de los antiguos Estados orientales, se practicaban allí misterios religiosos y sacramentos que representaban embriones de religión que superaban los marcos tribales y nacionales. Los misterios abarcaban a comunidades religiosas unidas, no por su pertenencia nacional o tribal, sino por la religión, por su inclusión voluntaria en la asociación religiosa dada.

Es muy importante señalar que los misterios estaban relacionados con ideas sobre la vida de ultratumba. La participación en ellos parecía asegurar una mejor suerte en el otro mundo. Era ni más ni menos que una doctrina sobre la salvación del alma. La presencia de cultos semejantes en el helenismo favorecía la difusión del mesianismo, la doctrina acerca de la salvación, que se formó en el judaísmo.

La inclusión de elementos paganos, no judíos, en la composición de las primeras comunidades cristianas, trajo aparejados cambios sustanciales en el dogma y el ritual cristianos. Se incorporan elementos adoptados evidentemente de cultos paganos.

La doctrina cristiana acerca de la muerte y resurrección de Dios es reflejo de los cultos orientales de los dioses que mueren y resucitan. El ritual cristiano de pascua repite los conocidos ritos de la muerte y resurrección de Attis. Hasta los detalles del servicio divino pascual han sido copiados de los antiguos ritos nocturnos de la muerte y resurrección de Attis.

El culto del dios Mithra también sirvió a los cristianos de ejemplo: el día del nacimiento de Cristo se hizo coincidir con el 25 de diciembre, momento del solsticio de invierno en que también se celebraba el nacimiento de Mithra.

La veneración de la madre cristiana de dios fue copiada del culto de la Isis egipcia. Es necesario señalar que el culto de Isis tenía grandes posibilidades de difundirse como culto universal gracias a su tinte erótico. Para poder luchar con mayor éxito contra una religión de tipo semejante, el cristianismo tuvo que establecer el culto de una divinidad femenina, pues sin

[9] A. Roberison, pág. 105.

ella no podía competir con el culto de Isis. De ahí apareció en el cristianismo el culto de la madre de dios, desconocido en la antigua religión judía, y que no existió en el mismo cristianismo antes del siglo IV. Ello dio lugar a descripciones apócrifas de la vida de la virgen María (Libro de la virgen María, Libro de la primera infancia).

Toda una serie de diversos elementos fue tomada, entre otras, de la religión egipcia.

El culto de la cruz, por ejemplo, nada tiene que ver con el supuesto elemento utilizado para ajusticiar a Cristo. Es verdad que se la utilizaba para la crucifixión, pero tenía la forma de la letra "T". La cruz cristiana es un símbolo religioso extraordinariamente antiguo, que se encuentra en remotísimas representaciones egipcias, cretenses y otras. Por ahora es difícil establecer su origen, pero, en todo caso, el culto de la cruz de ninguna manera está vinculado con la leyenda sobre la muerte en ella del salvador.[10] En los antiguos monumentos cristianos (sepulcros) no se presenta la cruz en calidad de símbolo sagrado, sino otras imágenes: el cordero, un pastor con el cordero sobre sus hombros, peces, y otros. Posteriormente aparecen cruces de distintas formas pero no la crucifixión. Las imágenes de Jesús crucificado comenzaron a hacerse sólo a partir de los siglos VIII y IX.

La idea sobre la inmaculada concepción de la virgen María por el espíritu santo, es extraña al judaísmo; pero esta creencia acerca de la relación sexual de un dios con una mujer mortal tiene amplia difusión en toda una serie de antiguos cultos orientales. Sus raíces hay que buscarlas en el pasado más remoto, en las antiguas creencias totémicas.

Por lo tanto, existen en el cristianismo, junto con los elementos judíos, una serie de elementos de las antiguas religiones orientales.

La lucha entre los grupos judíos y no judíos

La penetración de grupos paganos, orientales y greco-romanos, en las primeras comunidades cristianas, provocó en éstas una aguda lucha, que se libró entre los elementos judíos y no judíos. Ello produjo la eliminación gradual de la herencia judía que contenía el cristianismo. La presencia de fuertes tendencias antijudías entre algunos grupos de las primeras comunidades cristianas, se había manifestado ya en la primera literatura cristiana.

10 La cruz como símbolo religioso fue conocida en todas partes del mundo: en la China y la India antiguas, en Africa y en América; inclusive los australianos hacen algunas veces vaninga totémica en forma de una gran cruz. Existen las más variadas suposiciones acerca del primitivo significado religioso de la cruz: unos ven en ella el símbolo del fuego (posiblemente, al principio, pedernal de madera); otros, un signo solar o símbolo de la fertilidad, etc. Se dan también diversas interpretaciones de la cruz gamada (svástica). Entre los indios de América del norte, la cruz es el símbolo de los cuatro puntos cardinales, lo que está relacionado, además, con la veneración de los cuatro elementos.

Ante todo, en los relatos evangélicos se desarrolla un pensamiento bien definido acerca de los hebreos (judíos) como enemigos de Jesucristo. Si bien él mismo es judío, éstos, como pueblo, son enemigos de Cristo y los culpables de su muerte; el episodio con Pilatos lo subraya aun más. Contrariamente a la verdad histórica (pues en realidad Poncio Pilatos fue un déspota cruel, nada predispuesto a actitudes humanitarias), en los evangelios se lo representa como a un justo y prudente, que parecía estar dominado por el temor de condenar a un inocente, y que trata de convencer a los judíos de que no insistan en la ejecución de Jesús, y que él se lava las manos para mostrar que no es cómplice de ese acto. Todo el episodio (repetido con algunas variantes en los cuatro evangelios) fue compuesto evidentemente para justificar a los romanos y echar toda la culpa por la ejecución de Jesús a los judíos.

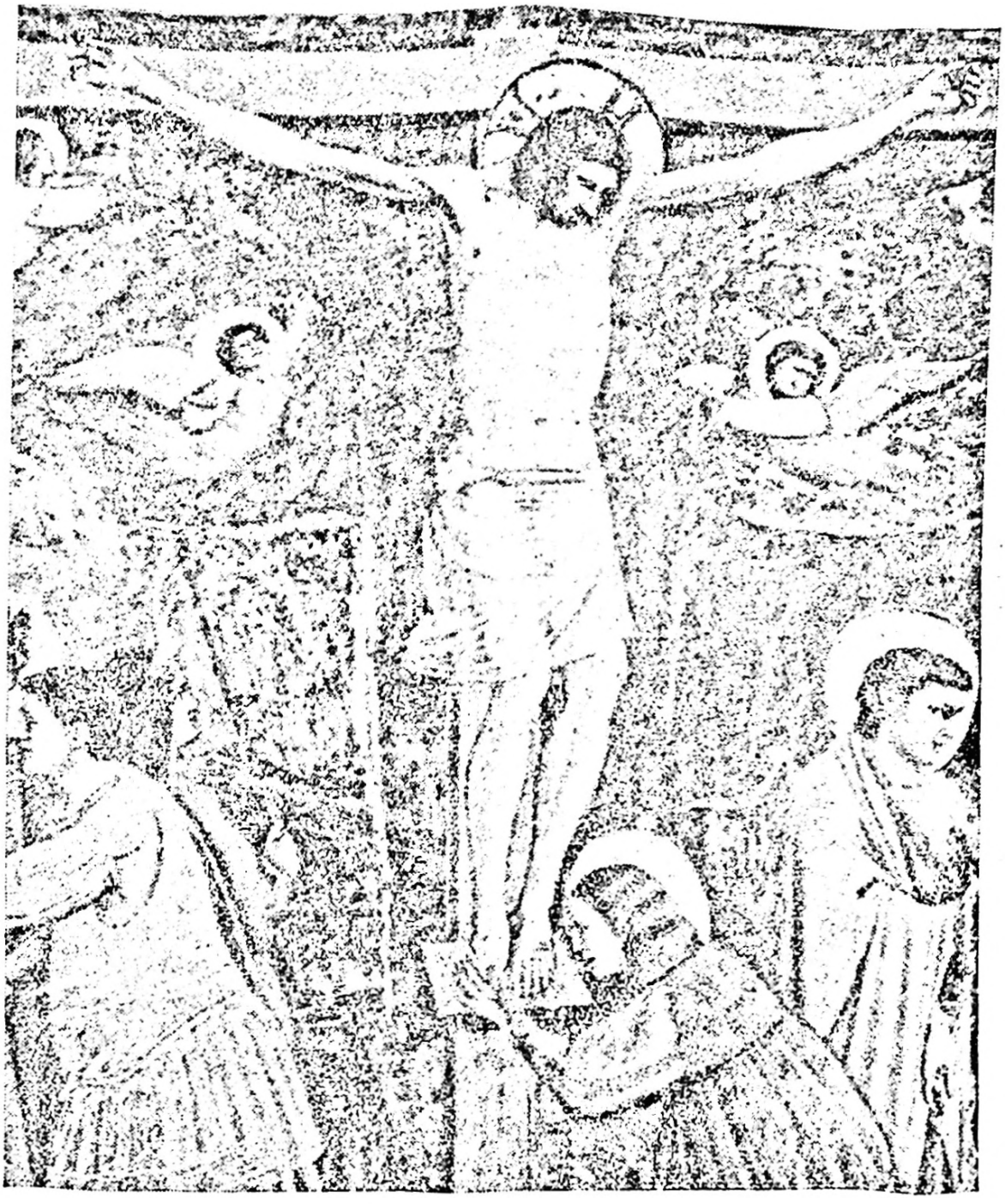
Con la misma intención fue introducido en los evangelios (también en los cuatro) el personaje del Judas traidor, uno de los 12 apóstoles, que vendió a Jesús a sus enemigos por treinta dineros. El mismo nombre de Judas es la personificación del pueblo judío; pareciera que en su persona los autores de los evangelios hubieran querido marcar a todos los judíos.

De tal manera, salta a la vista la mezcla de elementos judíos y paganos (inclusive antijudíos) que contienen tanto el dogma cristiano como el culto y los relatos evangélicos.

El primero de los investigadores que llamó la atención sobre estas dos tendencias hostiles en el cristianismo primitivo fue Friedrich Christian Baur, quien las relacionó con la predicación y puntos de vista de los dos apóstoles más eminentes: Pedro (apóstol judío) y Pablo (apóstol de los gentiles, como, según parece, se llamó a sí mismo). Baur estima que de la combinación del "petrinismo" con el "paulinismo" se formó precisamente el cristianismo. Este pensamiento fue desarrollado más tarde por Bruno Bauer.

En verdad así es. Puede decirse que el paso decisivo en la formación del cristianismo como religión consistió en su ruptura con el judaísmo, pero en una ruptura donde, a pesar de todo, la tradición judía fue conservada, lo que fue logrado al precio de una larga y dura lucha.

La lucha entre los grupos judíos (judeo-cristianos) y no judíos (paganos) en las comunidades cristianas había alcanzado gran encarnizamiento a fines del siglo I y en el siglo II. Aunque posteriormente se trató de borrar los rastros de esa lucha en la literatura cristiana, se los halla inclusive en los libros canónicos. En el propio Evangelio de Mateo (considerado profundamente judaico) se ven con nitidez las impresiones dejadas por esas tendencias opuestas. De ahí también sus visibles contradicciones. Al enviar a sus doce discípulos a predicar, Jesús les previene: "Por el camino de los Gentiles no iréis [...]; mas id antes a las ovejas perdidas de la casa de Israel", es decir solamente a los judíos (*Mateo*, cap. 10, vers. 5 y 6). Este mismo pensamiento se repite casi literalmente en el episodio con la mujer cananea, a la cual Jesús negó ayuda diciendo: "No soy enviado, sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel", y a todos los no judíos los comparaba cínicamente con "perros" (ib., cap. 15, vers. 24, 26). Pero en el mismo evangelio Jesús demuestra, ante los judíos, su preferencia por el



Jesucristo; imagen de un sarcófago cristiano del siglo IV
(de la ciudad de Arles, Francia).

centurión de Capernaum (un romano) (ib., cap. 8, vers. 10 al 13). Al final del evangelio, Jesús envía a sus apóstoles a que prediquen a todos los pueblos (ib., cap. 28, vers. 19).

De manera pues que el cristianismo se formó de la combinación de creencias judías y paganas (helénicas). Pero cometeríamos un error si, al modo de los investigadores como Drews y John Robertson, no viéramos, exceptuados esos elementos, el cristianismo como algo nuevo. Éste, como lo señaló Engels, significó una etapa totalmente nueva en el desarrollo de la religión.

Idea del pecado e idea de la salvación

Es nuevo, en primer término, el núcleo central de todo el cristianismo: la idea sobre el pecado del hombre y, su reverso, la de la salvación.

Engels subraya más de una vez que el contenido fundamental del cristianismo fue precisamente la idea del pecado:

"[...] el cristianismo pulsó una cuerda que debía encontrar resonancias en innumerables corazones. A todas las quejas sobre la perversidad de la época y contra los sufrimientos materiales y morales generales, la conciencia cristiana del pecado contestaba: así es y no puede ser de otra manera. ¡Tú eres el culpable, todos vosotros sois culpables de la corrupción del mundo, que es tu propia corrupción interna! ¿Y dónde estaba el hombre que pudiese negarlo?"[11]

De la idea del pecado derivaban dos deducciones esenciales: en primer lugar, la teoría de que el pesado era la causa de todos los males que sufría la humanidad, lo que distraía la atención de las masas de la lucha real contra el mal social. Trasladaba el problema del plano de la lucha por los intereses vitales, al plano de la que debe liberar al hombre de sus pecados. En segundo lugar, esta doctrina proporcionaba a las masas un consuelo religioso particular, pues estaba directamente vinculada con la idea de la liberación y la salvación. Todo el mundo está en pecado, los hombres son pecadores por naturaleza; esta culpa proviene mitológicamente del pecado de Adán. Pero queda la esperanza de que alguien salve a la humanidad. De ahí la idea de la divinidad salvadora.

La idea en sí no era nueva. En los cultos orientales existían dioses salvadores de genealogía muy antigua: históricamente se remontan a las imágenes de los héroes culturales, característicos de la sociedad preclasista.

Y en el cristianismo, la idea de la salvación llega a ser la más importante, su piedra angular. Por eso la imagen de Jesucristo, el dios salvador, tenía que trasformarse en la figura central del culto.

La propia imagen de Jesucristo, como se ha dicho ya, es sumamente compleja. Nos hemos acostumbrado a considerar la denominación Jesu-Cristo como la representación de un solo nombre, aunque consta de dos palabras, y a relacionar con él un concepto único. Pero en los evangelios

[11] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 175. *(Ed.)*

todavía no es así: se trata de dos nombres distintos, correspondientes a dos conceptos diferentes. Esta circunstancia es subrayada con acierto por R. Vipper. Jesús es el nombre propio del predicador de Galilea, a quien unos consideraban gran maestro y hacedor de milagros, mientras que para otros era un impostor.[12] Cristo, en cambio, es nombre común, la traducción griega de la palabra judía "mesías" ("moshiaj") —"ungido"—, es decir rey (χριστός, del verbo χσιω: ungir). En los evangelios, ambos nombres en ningún momento están juntos, y el nombre Jesús en general se emplea muy pocas veces. Según la narración evangélica, Jesús no decía a nadie que él era el Cristo esperado, es decir, el mesías. Ni siquiera sus discípulos íntimos estaban convencidos de que su maestro era el Cristo. Sólo uno de ellos, Simón Pedro, a la pregunta de Jesús: "Y vosotros, ¿quién decís que soy?", le contestó: "Tú eres el Cristo [...]", y por esa clarividencia Jesús lo designó inmediatamente jefe de la futura iglesia. Pero agrega el evangelio que Jesús prohibió a sus discípulos divulgar que él era el Cristo (*Mateo*, cap. 16, vers. 15 al 20; *Marcos*, cap. 8, vers. 29 y 30). Más tarde, cuando Jesús, en el juicio, a la pregunta directa de los sacerdotes: "¿Tú eres el Cristo?", contestó afirmativamente, su respuesta fue considerada como prueba suficiente contra él; puesto que se da a sí mismo el nombre de Cristo, es el mesías, el rey (*Marcos*, cap. 14, vers. 61 al 64; *Lucas*, cap. 22, vers. 67 al 71). La masa del pueblo no quería creer que Jesús fuera el Cristo; de él decían: "Mas éste, sabemos de dónde es: y cuando viniere el Cristo, nadie sabrá de dónde sea." (*Juan*, cap. 7, vers. 27).

En realidad, el sentido fundamental de las narraciones evangélicas consistía en dar a los lectores la convicción de que el predicador galileo, Jesús, de cuyas hazañas se hablaba tanto, era el Cristo, el mesías esperado por los judíos.

En esto, la doctrina evangélica acerca del mesías se diferenciaba totalmente de las precedentes obras mesiánicas y apocalípticas, donde el mesías (Cristo) no era representado como un modesto predicador, que no tenía dónde reclinar la cabeza, sino como un soberano temible, un juez o el místico cordero celestial.

Es natural que alrededor de la compleja imagen de Jesucristo se desencadenara la más violenta lucha ideológica. En la lucha entre las sectas posteriores y las herejías de distintas orientaciones, el principal objeto de divergencia fue siempre el problema de la naturaleza de Jesucristo.

Luego, la idea del pecado, la idea de la salvación y de la expiación, así como la del dios-hombre salvador, son los conceptos fundamentales del cristianismo.

¿Cómo imaginaban los cristianos la salvación? Se recurrió a una idea

[12] Algunos investigadores, es verdad, consideran que el nombre Jesús (hebreo Yehosuá) al principio no se refería a un hombre sino a un dios; que en Palestina existía desde mucho tiempo atrás el culto del dios Yehosuá (relato del Antiguo Testamento en que Yehosuá [Josué] de Navin detuvo el sol). Así suponían Nemóievski, Drews y otros.

antigua, común a todas las religiones de la antigüedad: la del sacrificio expiatorio o la que buscaba la indulgencia de la divinidad, atenuar su ira. Esta idea de redención se convirtió en una de las principales del cristianismo: consistía en que por todos los pecados de los hombres, heredados del primero de ellos, de Adán, se había cumplido, de una vez y para siempre, el sacrificio expiatorio: la muerte voluntaria de Jesucristo. Este sacrificio voluntario libró a la humanidad del pecado. Es suficiente creer en Jesucristo, seguir su doctrina, para considerarse digno de la salvación.

"La primera idea revolucionaria fundamental del cristianismo —dice Engels—, fue la de que por un gran sacrificio voluntario de un mediador se podían expiar de una vez por todas los pecados de todos los hombres y todos los tiempos."[13]

De ello se deducía que otros sacrificios no eran necesarios. Y en el culto cristiano de los primeros tiempos vemos que desaparecen los sacrificios y ritos, por inútiles.

Acerca de los sufrimientos, de la muerte y resurrección de Jesús han sido expresadas diversas opiniones. Es absolutamente claro que no podemos tomar el relato evangélico por el reflejo de sucesos verdaderos: es cierto que hubo ejecuciones de predicadores, pero ello sólo sirvió para que los evangelistas pudieran revestir el relato de apariencias históricas. Por otra parte, también es difícil imaginarse ese "acontecimiento" como lo hicieron los partidarios de la escuela mitológica: como si estuviéramos en presencia de un relato mitológico de ciertos fenómenos celestiales.

Resulta muy interesante una idea expuesta por Frazer, y desarrollada por John Robertson. Según opinión de este último, el relato evangélico acerca de los sufrimientos de Jesús, leído con atención, produce una impresión algo extraña: como si no fuera una obra literaria sino una representación teatral, sólo más tarde convertida en texto escrito; algo así como la escenificación de algún acto ritual, del que la narración evangélica sería el libreto.[14]

Esto parece muy verosímil. Misterios de tipo semejante, representaciones de sufrimientos en el rostro y de la resurrección, existieron en antiguo Egipto y en Grecia (los misterios eleusinos), en el culto de Attis. Es posible que también en los misterios cristianos representaran los sufrimientos y la resurrección de Dios.

El libreto de este drama teatral se habría compuesto en la época de que data la literatura cristiana; se convierte entonces en la base del texto evangélico y se comienza a considerarlo un hecho histórico. La suposición es sumamente ingeniosa y parece muy verosímil.

Formación de la organización eclesiástica

Los primeros siglos del cristianismo abundan en luchas encarnizadas entre diferentes orientaciones ideológicas, reflejo de diversos intereses de

[13] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 282, *(Ed.)*

[14] Véase J. Robertson, "El cristianismo primitivo", *El ateo*, 1930, págs. 27, 28 y sig.

clase. En el transcurso de esa lucha, tuvo gradual desarrollo el proceso de organización de la iglesia, organización que, en grado considerable, aseguró el éxito del cristianismo en su lucha con otras religiones.

La organización de la iglesia cristiana no se logró en seguida. En los primeros monumentos cristianos aparece apenas manifiesta. Se encuentran en ellos los apóstoles y los profetas, los predicadores peregrinos. Se los ve aparecer por breve tiempo en distintas comunidades, en las que se detienen sólo por unos días. Hasta principios del siglo II, las comunidades cristianas eran dirigidas por una capa que más tarde recibió el nombre de carismática, es decir personas de quienes se suponía que gozaban de gracia especial del espíritu santo: carisma (χαρισμα). Esos hombres enseñaban, predicaban, visitaban las distintas comunidades, pero no ocupaban en ellas posición oficial.

Monumentos posteriores reflejan la aparición en las comunidades de los primeros funcionarios permanentes: *diáconos* y *obispos*. Los diáconos (del verbo griego διακονίω: atender, servir) atendían las necesidades corrientes de la comunidad, mientras que los obispos (de la palabra ἐπισκοπος: supervisor) tenían a su cargo la parte material, el dinero y la propiedad de las comunidades.

Posteriormente aparecen los *presbíteros*: decanos; en el siglo III, los *metropolitanos*: jefes de las distintas iglesias, y en los siglos IV y V, los *patriarcas*: jefes de las asociaciones regionales eclesiásticas.

En el desarrollo de la iglesia cristiana desempeñó un papel preponderante la consolidación del episcopado. De todos los funcionarios enumerados, los obispos tenían mayores posibilidades de desempeñar un papel dominante, debido a que tenían en sus manos los medios pecuniarios.

Desde el siglo II, los obispos comienzan a tener ingerencia no sólo en asuntos administrativos sino también en problemas de orden ideológico. Actúan como los principales entendidos en cuestiones del dogma y del culto. Los obispos de las distintas comunidades se apoyaban mutuamente, factor importante en la consolidación de las comunidades cristianas en su lucha con otras religiones por la supremacía.

Sectas y herejías

Pero esa consolidación se lograba al precio de una encarnizada lucha interna. Ésta, por lo general, adquiría la forma de disputas por los dogmas. Pero tras esos dogmas estaban las distintas corrientes ideológicas, a las que pertenecían los distintos grupos nacionales y de clase y que reflejaban sus intereses.

Ya en el siglo I existieron, dentro de las comunidades cristianas, corrientes que luchaban entre sí. En la Revelación de Juan se mencionan los herejes llamados nicolaítas, de los cuales, en realidad, nada se sabe de preciso.

En el siglo II se desarrolló en el cristianismo una lucha encarnizada entre las distintas sectas y corrientes. Es de sumo interés el movimiento de

los *gnósticos*, entre ellos, de los *marcionistas*, y la corriente de los *montanistas*.

El papel que cupo al gnosticismo en el cristianismo primitivo no se trata del verdadero conocimiento, basado en la experiencia, del mundo real, sino del conocimiento místico de Dios. Los gnósticos eran filósofos místicos que afirmaban que el hombre puede conocer con la razón el secreto de la divinidad y la esencia del mundo. Es habitual que los historiadores del cristianismo consideren el gnosticismo como una ramificación lateral de esa religión, como una herejía, una creencia sectaria que pronto fue aplastada por los teólogos cristianos ortodoxos. Por el contrario, otros sabios, y en primer término A. Drews, estiman que el gnosticismo no es producto del cristianismo, sino obedece a un fenómeno inverso: el cristianismo surgió sobre la base del gnosticismo, es decir, que este último es más antiguo que aquél.[15] Por lo visto, hay algo de verdad en uno y otro punto de vista: las primeras doctrinas gnósticas (siglos I y II) ejercieron realmente influencia en el proceso de formación de la ideología cristiana; Filón de Alejandría, "el padre del cristianismo", fue gnóstico; en cambio, las doctrinas posteriores comenzaron a considerarse como desviaciones del "verdadero" cristianismo.

La esencia de la doctrina de los gnósticos, que surgió sobre la base de la filosofía idealista helénica posterior, consistía en la doble contraposición del espíritu bueno y luminoso a la materia oscura y llena de sufrimientos. Dios, el espíritu, *pléroma* (πλήρωμα: literalmente, plenitud), que es bueno y grande, no podía ser el creador de un mundo tan imperfecto. Éste había sido creado por un dios secundario, maligno y limitado. Algunos gnósticos lo identificaban con el judío Iahvé. Entre el dios inaccesible y bueno y el mundo material y ruin no hay contacto directo. Pero hay entre ellos un mediador, el logos divino (verbo, sentido, razón), que puede salvar a la humanidad sufriente y llevarla al reino del dios espíritu iluminado. Pero eso no está al alcance de todos los hombres, sino solamente de los elegidos, de los hombres de espíritu, los *"pneumáticos"* (del griego πνεύμα: espíritu, respiración).

La doctrina gnóstica acerca del logos pasó al cristianismo, fundiéndose con la imagen de Cristo salvador, lo que aparece con claridad en el cuarto evangelio (de Juan), saturado de espíritu gnóstico ("En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios." Cap. 1, vers. 1). A diferencia de los cristianos (judeo-cristianos), la mayoría de los gnósticos rechazó decididamente la religión judía, considerando al dios judío, Jahvé, como un ser malo, oponiendo a él su dios grande y luminoso, su logos salvador. Esta divergencia con el judaísmo aparece expresada con evidencia en la prédica de Marción (mediados del siglo II), quien lisa y llanamente rechaza todo el Antiguo Testamento. En su doctrina, lo mismo que en la de otros gnósticos, culmina el espíritu antijudío. Pero el cristianismo tomó

[15] A. Drews, *El gnosticismo, origen del cristianismo*, Moscú, 1930.

por otro camino y, por el contrario, trató de conciliar la religión judía con el culto del salvador.

Además, el gnosticismo no podía convertirse en la corriente dominante dentro del cristianismo por la sencilla razón de que era la concepción del mundo de los intelectuales refinados y filosóficamente instruidos; gente rica, cuya doctrina era inaccesible a las amplias masas del pueblo; éstas necesitaban la imagen viva del salvador y no un logos abstractamente filosófico u otras especulaciones semejantes. No obstante, algo de la filosofía gnóstica penetró en la doctrina cristiana.

Otra corriente herética, también surgida en el siglo II, intentó hacer renacer el espíritu guerrero del judeo-cristianismo del siglo I. Fue el movimiento de los montanistas, bien investigado por el historiador soviético A. Ránovich.[16] Montano, el fundador de la secta, ex sacerdote de Cibeles en Frigia (en realidad es muy poco lo que se sabe de él), se opuso con tenacidad a cualquier reglamentación de la vida eclesiástica y al creciente poder de los obispos. Era carismático y predicaba en nombre de Dios ("Yo soy el señor dios todopoderoso que vive en el hombre", decía[17]). Practicó un ascetismo extremo y el celibato, cosa que también exigía de los demás (aunque sus sucesores no los observaron); proclamó la segunda e inminente llegada de Jesucristo y el fin del mundo. Era un intento desesperado de detener el irreversible proceso de degeneración del primitivo cristianismo revolucionario y democrático en una religión pacífica y conveniente para los esclavistas. El montanismo se difundió principalmente en Frigia. También se aproximó a esta corriente el destacado apologista cristiano Tertuliano, si bien éste pasaba por alto la faz revolucionaria de dicha doctrina.

Hacia mediados del siglo II, la clase acomodada, los esclavistas y comerciantes ya habían consolidado su poder en las comunidades cristianas. Y lograron aplastar esa corriente democrático-fanática.

Fue en la lucha contra el montanismo, por la consolidación de la organización episcopal de la iglesia, que se creó la doctrina acerca de la sucesión apostólica del poder episcopal; según ella el propio Jesús había trasmitido, por intermedio de los apóstoles, el poder a los obispos y les había dado poder para dirigir la iglesia en los asuntos concernientes a la fe.

Superadas las corrientes místicas y escatológicas del siglo II, en el siglo III vemos aparecer nuevas sectas. De ellas, una de las más características fue la de los *maniqueos*, que se había extendido en Oriente: Irán y países cercanos. Fue una asociación original del cristianismo con el zoroastrismo, una creencia ostensiblemente dualística. La denominación proviene del semilegendario Mani (Manes, Maniqueo), ejecutado en el año 276. Lo fundamental en la doctrina de los maniqueos es la idea de una diametral oposición entre la luz y las tinieblas, entre el bien y el mal. El mundo visible para nosotros, inclusive los hombres, son producto de la mezcla de partículas de luz con partículas de tinieblas. Jesús, que se había encarnado en un cuerpo milagroso, enseñaba a los hombres a separar la luz de las tinie-

[16] Véase A. Ránovich, *El cristianismo primitivo*, "Los montanistas", Moscú, 1959.
[17] A. Ránovich, pág. 125.

bias, el bien del mal. Lo mismo enseñaba Manes. Los maniqueos rechazaban todo el Antiguo Testamento y gran parte del Nuevo. Sus comunidades se dividían en clases: la clase superior, la de los "selectos", "purísimos", participaba en todos los ritos religiosos; los demás tomaban parte sólo en algunos. Después que el cristianismo se trasformó en religión estatal, la secta maniquea fue aplastada, pero sus ideas reaparecieron más tarde en las sectas medievales de los paulicianos, los bogumilos y otros, las que adquirieron un evidente carácter de clase.

Donde son más nítidas las raíces clasistas es en la herejía de los *donatistas* (por el nombre del obispo Donato), que se difundió principalmente en África del norte, en el siglo IV. Los donatistas se oponían a todo compromiso con el poder estatal, no reconocían a los obispos ni a los sacerdotes que se hubieran manchado en alguna forma, aunque fuera en su vida personal. A medida que se agudizaba la crisis del Imperio romano esclavista, el movimiento de los donatistas, a fines del siglo IV (cuando ya la iglesia cristiana dominaba en el Imperio), tomó la forma de una sublevación abierta de los pobres contra los ricos: es el conocido movimiento de los agonistas (combatientes de Cristo), o circunceliones, saqueaban, armados, las propiedades de los ricos. Al gobierno le resultó difícil aplastar el movimiento; en algunas regiones de África del norte se conservaron comunidades donatistas hasta la conquista musulmana (siglo VII).

Pero si los donatistas-agonistas casi no divergían en cuestiones dogmáticas con la creencia dominante, y su movimiento no causó un cisma profundo en la iglesia, muy distinto fue lo ocurrido con la herejía de Arrio, el más importante de los movimientos de oposición a la iglesia del siglo IV, ya después que ésta fue convertida en estatal. El centro principal del arrianismo fue Egipto, especialmente Alejandría, donde estaban muy arraigadas las tradiciones helénicas. Arrio ejercía el sacerdocio en esta última ciudad. Trataba de suavizar el absurdo dogmático de la doctrina eclesiástica acerca del dios-hombre; de hacerlo más aceptable para las personas acostumbradas a razonar. Afirmaba que Jesús no nació dios sino que fue creado por éste; por consiguiente, que no está "consustanciado" con el dios-padre, sino que es "semejante" a él. En idioma griego, la diferencia entre estas dos palabras se expresaba solamente con la letra "ι" "ὁμοιουσιος" y "ὁμοουσιος", pero esa diferencia parecía entonces sumamente importante, pues se hablaba de la naturaleza de Jesucristo, el salvador, base fundamental de la doctrina cristiana. La prédica del sacerdote despertó vehementes disputas. Arrio era apoyado por las amplias masas de la población de Egipto, sobre todo de Alejandría; llegaron a producirse choques callejeros. Detrás de ello, como es natural, se ocultaban razones políticas: la resistencia de los habitantes de Egipto a soportar la política centralizadora del Imperio. Para el emperador, lo más importante, entonces, era conservar la unidad del Estado. El emperador Constantino, aunque en aquel tiempo todavía no era cristiano, adoptó enérgicas medidas para terminar con el cisma. Convocó con ese motivo un concilio ecuménico del clero (Primer concilio ecuménico del año 325, en Nicea). La herejía fue condenada, y Arrio es desde esa época, para la iglesia ortodoxa, el heresiarca y pecador más horrendo.

Sin embargo, el arrianismo subsistió largo tiempo. Se difundió también más allá de las fronteras del Imperio; lo adoptaron los godos, los vándalos y longobardos, los que, si bien es verdad, más tarde abrazaron al catolicismo.

El arrianismo fue aplastado, pero poco tiempo después apareció una doctrina muy similar, la de Nestorio, obispo de Constantinopla. Nestorio enseñaba que Jesucristo había sido un hombre, y que sólo exteriormente se había unido con la segunda persona de la trinidad: el dios-hijo, y que por eso la virgen María no debe ser llamada la madre de dios sino la del hombre o la de Cristo.

La herejía de Nestorio fue juzgada en el Tercer concilio ecuménico de Efeso (año 431). El *nestorianismo* fue condenado. No obstante, tuvo influencia muy fuerte en Oriente, donde desde hacía mucho tiempo dominaban religiones dualistas. Allí se conservó largo tiempo como religión independiente; desempeñó un papel importante en el Asia Central de la Edad Media, y se conserva hasta nuestros días en distintos pueblos poco numerosos (los aisores, los maronitas del Líbano, los "cristianos sirios" en la India del sur).

En la lucha contra el arrianismo y el nestorianismo, en los siglos IV y V apareció una corriente contraria respecto del mismo problema de la naturaleza de Jesucristo. Sus representantes veían en Jesucristo, no a un hombre; señalaban que su naturaleza divina había sobrepasado en tal grado a la humana, que Jesucristo era dios en el sentido más completo. No había en él dos naturalezas sino una: la divina. Esta doctrina sobre la "naturaleza única" de Jesucristo dio principio a la secta *monofisista* (del griego μονος: uno, φύσις: naturaleza), fundada por el obispo Eutiques. Adquirió influencia amplia en el Imperio romano de Oriente en el siglo V. A pesar de haber sido condenada por el concilio ecuménico de Calcedonia (año 451), se consolidó en una serie de países. Ello fue una manifestación de la lucha que sostuvieron esos países por su independencia eclesiástica y política de Bizancio. La iglesia armenia, como también los coptos y los abisinios (etíopes), son hoy, todavía, monofisistas.

Carácter contradictorio del dogma y la ética cristianos

La compleja historia del desarrollo de las comunidades cristianas se reflejó en el dogma de su religión. Surgida inicialmente como pequeña secta judía, el cristianismo se fue trasformando en religión universal, a medida que satisfacía las necesidades y demandas de nuevos grupos de población y diversos elementos étnicos y de clase. Ello determinó que el propio dogma cristiano se hiciera extraordinariamente complejo, enredado y contradictorio. Es difícil hallar otra religión en el mundo, que encierre tantas contradicciones internas, que sea tan ilógica y absurda. Si dejamos de lado las contradicciones existentes entre los distintos evangelios, como hecho de importancia relativa, y nos limitamos a examinar sólo los conceptos fundamen-

tales del cristianismo, es imposible no asombrarse de las inconciliables contradicciones que se nos aparecen.

La idea del dios omnipotente y bondadoso está en abierta contradicción con la del dios que sufre y que expía con su muerte los pecados de los hombres.

La idea misma de ese dios omnipotente y benevolente contradice la idea del pecado en que estaría incurso todo el género humano y la doctrina acerca de la recompensa en el mas allá y de los tormentos que deben sufrir los pecadores. Si es tan bondadoso y omnipotente debió haber brindado feliz destino al mundo y a los hombres, y no condenar a eterno tormento a todos los hombres por haberlos creado malos él mismo.

El dogma de la predestinación contradice la doctrina de la iglesia sobre el libre albedrío del hombre. El dios que todo lo dirige destinó por anticipado a unos para la vida justa y la felicidad del paraíso, a otros, para el pecado y los tormentos en el otro mundo. Pero al mismo tiempo, según la doctrina cristiana, la voluntad del hombre es libre, él mismo elige para sí el camino del bien o el camino del pecado, y por eso dio recompensa a unos y a otros, los castiga. Los teólogos cristianos tratan de resolver de distinta manera esta contradicción dogmática, pero con idéntico resultado negativo.

Salta a la vista también el absurdo de la Trinidad. Dios es uno y tres a un tiempo: dios-padre, dios-hijo y dios-espíritu santo. Dios-padre envía a su hijo a la tierra y éste nace allí de dios, el espíritu santo, y de una mujer. En la tierra, el dios-hijo dice constantemente a los hombres que su misión es cumplir la voluntad del padre que lo ha enviado, y no la suya propia; que reza a su padre rogándole que le dé fuerzas para soportar la terrible ejecución, le ruega inclusive que lo libre de esa ejecución. Pero resulta que él y su padre y el espíritu santo, que también es su padre porque hizo que lo concibiera su madre, son una sola y misma cosa, el propio dios. Es imposible a la razón humana comprenderlo. Este enredo se explica por el hecho de que las partes integrantes de la santísima trinidad fueron tomadas de fuentes distintas: dios-padre es el Jehová-Savaof judío; dios-hijo es el mesías-salvador, cuya imagen compleja ya hemos examinado más arriba; el espíritu santo es pléroma, el principio divino abstracto de los gnósticos y que éstos ponían muy por encima del dios judío Jehová e inclusive, en parte, lo oponían a este último. La asociación inescrupulosa de esas distintas ideas es lo que dio por resultado la *Trinidad* cristiana.

Existen también otras numerosas contradicciones dogmáticas y faltas de coordinación lógica.

Esas contradicciones y la compleja ideología del cristianismo son fruto de esa encarnizada lucha dogmática entre las distintas orientaciones, lucha que, a su vez, era el reflejo de la que libraban las diversas fuerzas de clase, de los intereses, de éstas, que aparecen representados en el cristianismo de la primera época. Pero las masas de creyentes no manifestaban confusión ante esas contradicciones del dogma, lo que tiene su explicación, pues el cristianismo se gestó como religión de los esclavos y de las masas oprimidas, quienes no necesitaban del dogma; les era preciso creer en una

divinidad bondadosa, en el salvador; buscaban consuelo en la religión. Si en general, en las religiones, el elemento emocional predomina sobre el raciocinio, en los movimientos religiosos mesiánicos de masas ello se manifiesta de manera mucho más notable. Pero cuando comenzó a afluir a las comunidades cristianas gente de otras clases —representantes cultos de la sociedad romano-helénica, compenetrados, del espíritu de la filosofía griega posterior, con su refinado idealismo—, éstas introdujeron en el cristianismo sus intereses e ideas, pero no lograron resolver esos problemas del dogma.

Así como es de embrollado y confuso su dogma, también es contradictoria y poco clara su ética. Evidentemente, durante el proceso de la prolongada lucha de ideas, en la cristiana concepción del mundo afluyeron normas éticas y principios muy diferentes entre sí. A la par con la refinada moral de los estoicos, con los principios morales correspondientes al estado de ánimo de los esclavos y oprimidos, en el cristianismo se dan también los conceptos burdos y repulsivos de los parásitos esclavistas.

En una palabra, que en los evangelios y en las epístolas es posible hallar una serie de opiniones sobre las costumbres morales y la vida cotidiana que no contradicen la ética ni los hábitos de nuestros tiempos. Por ejemplo: el árbol se conoce por sus frutos; no debe echarse vino nuevo en odres viejos; nadie es profeta en su tierra; nadie puede servir simultáneamente a dos amos; el pez por su boca muere; la paja en el ojo ajeno y la viga en el propio; no es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre; quien no trabaja no come; etc. Todas estas sanas ideas morales fueron tomadas por el cristianismo de sistemas filosóficos y éticos antiguos, principalmente de los estoicos y en especial de Séneca, "el tío del cristianismo", como lo llamó Engels.[18]

Pero al mismo tiempo y paralelamente con estos sensatos principios morales, en la literatura del Nuevo Testamento, en los evangelios inclusive, se encuentran pensamientos indignantes para una conciencia con algún principio moral. Jesús reniega públicamente de su madre y de sus hermanos (*Mateo*, cap. 12, vers. 47 al 50). No da permiso a un discípulo que desea cumplir con su deber familiar y moral de dar sepultura a su padre (ib., cap. 8, vers. 21 y 22). Presenta a todos el ejemplo del mayordomo tramposo que se libró hábilmente del merecido castigo, y da con tal motivo, con absoluta seriedad, sin pizca alguna de ironía, el siguiente consejo: "Hacéos amigos de las riquezas de maldad [...]" (*Lucas*, cap. 16, vers. 1 al 9). Para terminar inclusive con cierto cinismo, es saboreada por los evangelistas la repulsiva regla moral de que a todo el que tiene se le dará y al que no tiene se le quitará hasta lo último que posee, y no es un lapsus linguae casual, porque este pensamiento se repite cinco veces en los evangelios: Mateo y Lucas dos veces y Marcos una vez (*Mateo*, cap. 13, vers. 12; cap. 35, vers. 29; *Marcos*, cap. 4, vers 25; *Lucas*, cap. 8, vers. 18; cap. 19, vers. 26). Todo esto es ejemplo de los brutales principios morales de los esclavistas y usureros.

[18] C. Marx y F. Engels, ob. cit., pág. 171, *(Ed.)*

Las contradicciones de la ética cristiana fueron reflejo directo del cambio producido en la composición de clase de las comunidades cristianas. Al principio, éstas estaban formadas por el pobrerío judío rebelde y dominadas por el espíritu combativo del Apocalipsis. Cuando este espíritu se esfumó (luego de derrotada la sublevación judía), el estado de ánimo de las masas oprimidas se reflejó en el cristianismo en forma de glorificación de los pobres y condenación de los ricos: "Mas ¡ay de vosotros, ricos! porque tenéis vuestro consuelo. ¡Ay de vosotros, los que estáis hartos! porque tendréis hambre" (*Lucas*, cap. 6, vers. 24 y 25). "Venid a mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os haré descansar" (*Mateo*, cap. 11, vers. 28). "Así los primeros serán postreros" (íd. cap. 20, vers. 16).

Sin embargo, expresando compasión por los esclavos y oprimidos, y prometiéndoles recompensa en los cielos, los autores de los evangelios ni siquiera pensaron en plantear el problema de la liberación de los esclavos en la tierra. La esclavitud les parecía cosa natural, que no despertaba dudas. Cuando las comunidades cristianas comenzaron a integrarse también con esclavistas y ricos, en los evangelios se reflejó aun con mayor fuerza el concepto de que los esclavos no podían gozar de derecho alguno. Por ejemplo, según las palabras del Evangelio de Lucas, Jesús da a sus oyentes los siguientes consejos: "¿Y quién de vosotros tiene un siervo que ara o apacienta, que vuelto del campo, le diga luego: Pasa, siéntate a la mesa? ¿No le dice antes: Adereza que cene, y arremángate, y sírveme hasta que haya comido y bebido; y después de esto, come tú, y bebe?" (cap. 17, vers. 7 al 9). Es evidente que el autor de tal consejo, consideraba innecesario dar descanso al esclavo después de la pesada labor del día.

Pero con todas las contradicciones de los principios sociales y morales, domina siempre en el cristianismo evangélico una sola norma ética: la prédica de la paciencia, de la humildad y del perdón de las ofensas. Es precisamente en los evangelios donde esta prédica ha sido llevada al extremo y hasta lo increíble; Jesús enseña: "Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen" (*Mateo*, cap. 5, vers. 44). "No resistáis al mal antes a cualquiera que te hiriese en tu mejilla diestra, vuélvele también la otra" (ib., cap. 5, vers. 39). Esta moral es la que atrae al cristianismo mucha gente; es la que se considera a menudo como el ideal moral. Empero, es necesario decir, en primer lugar, que nadie entre los cristianos —excepción de muy contados— ha cumplido jamás ni cumple semejantes exigencias; segundo, que lo sensato que existe en ellos —el tranquilo y orgulloso autodominio, el respeto de sí mismo y del prójimo— no es original del cristianismo sino que fue tomado del sistema ético de los estoicos; y por fin, que en las circunstancias concretas en que tenía lugar la prédica evangélica —el régimen esclavista—, representó, en esencia, la defensa de dicho régimen. Pues si bien el llamado a perdonar las ofensas era dirigido a todos los hombres, claro está que podía referirse, ante todo y precisamente, a los esclavos y a los oprimidos, que eran humillados por los opresores y nunca a la inversa. La prédica cristiana de humildad y perdón, desde un principio fue un arma ideal para los explotadores.

Desarrollo del culto

La lucha entre las sectas tuvo el efecto de unir a las comunidades y de consolidar la organización de la iglesia cristiana. Durante el desarrollo de esa lucha ideológica se iba haciendo más complejo el ritual y el culto.

El primitivo culto cristiano había sido muy sencillo; casi no había ritos. La sencillez y la facilidad del contacto recíproco entre los hombres, no diferenciados por el ritual, fueron condiciones que, en su época, aseguraban al cristianismo la victoria sobre los demás cultos. Engels consideraba que uno de los aspectos revolucionario de esta religión consistió en la supresión del antiguo ritual que separaba a los hombres, lo que la había convertido en "la primera religión universal posible". El primitivo ritual cristiano se limitaba a periódicas veladas en memoria del fundador de la doctrina. En esas reuniones se gustaba el pan y se leían los textos sagrados; eran veladas de amor: *ágapes*. A medida que en las comunidades cristianas ingresaban partidarios de otros cultos, se producía la afluencia de diversos elementos del antiguo ritual.

El lugar principal en el ritual, corresponde, como se sabe, a los *misterios*, actos del culto que tienen por finalidad hacer descender sobre los creyentes la bendición divina. Los misterios cristianos más antiguos, y al mismo tiempo los más importantes, son el bautismo y la comunión.

Este último, durante el cual los creyentes prueban en forma de pan y vino "la carne y la sangre de Cristo", no es otra cosa que una modificación del antiguo culto de la teofagia. De evidente origen totémico, este rito se desarrolló en especial en las religiones agrarias. Los creyentes mataban y devoraban al dios protector de la vegetación, en la persona de su remplazante humano o animal. En el culto de Mithra, de Attis y de otros dioses orientales existió el rito de la comunión con pan y vino. Estas comidas y bebidas sagradas debieron de ser consideradas como la encarnación del dios. La comunión del mitrianismo pasó prácticamente sin cambios al cristianismo. Aquí, sin embargo, se entremezcló con el antiguo rito pascual de los judíos, de sacrificio del cordero. El fundador del cristianismo, que hizo el sacrificio de sí mismo, comenzó a ser representado como cordero (en realidad, la imagen del místico cordero celestial representa también el Apocalipsis). Así surgió el rito de la pascua cristiana. La toma de la comunión se trasformó, de anual en semanal; todas las semanas se cumplían servicios divinos, en los que se ingería el cuerpo y la sangre del dios que se ofrendó en sacrificio.

Tras la comunión apareció el misterio del bautismo, también adoptado de otros cultos. El bautismo con agua, es decir la purificación ritual por medio del agua, se remonta a los antiquísimos ritos de las iniciaciones. La incorporación a las ligas secretas, y a los misterios de las antiguas religiones orientales, era siempre acompañada por la purificación. Los ritos para la admisión en cultos secretos se consideraron siempre como un nuevo nacimiento. El baño ritual era utilizado en los misterios eleusinos, en los de Dionisio y de Isis. Un lugar aun más destacado ocupaba éste en la secta de los

mandeos (de origen poco claro, con doctrina nítidamente dualista, que veneraba a cierto "redentor" y también a Juan Bautista; los partidarios de esta secta —dos o tres mil hombres— viven hoy todavía en Irak del sur y en Irán). El ritual mandeísta del "bautismo" con agua, juntamente con la imagen del legendario Juan Bautista, fueron tomados directamente por el cristianismo; en él, el bautismo con agua, entendido como purificación, adquirió particular importancia en relación con el pecado, del cual habría librado a los hombres la muerte del salvador. De este "pecado original" es purificado el creyente con el agua del bautismo.

Sólo más tarde aparecieron otros misterios; para la iglesia cristiana de hoy llegan a siete. Este número (siete misterios) fue establecido por la iglesia católica en el concilio de Lyon en el siglo XIII, y luego adoptado por la iglesia ortodoxa oriental.

De manera que el cristianismo, ya al formarse, en los siglos II y III, era una doctrina en extremo compleja, confusa y contradictoria, cuya unidad era posible mantener sólo a costa de grandes esfuerzos y más bien superficialmente. En ella se entremezclaron: la doctrina judía acerca del dios único y omnipotente; la idea, también judía, del mesías salvador, la que se transformó en el salvador redentor espiritual y se confundió con las imágenes de los dioses agrarios que mueren y resucitan; la doctrina gnóstica acerca de la oposición entre el espíritu y la materia y del mediador divino entre ellos, el logos; la escatología mazdeísta y la fe en el futuro reino de la felicidad para los justos; la idea, también mazdeísta, acerca del espíritu del mal, del diablo; la antigua veneración oriental de la diosa madre (que es la madre de dios). En la doctrina cristiana penetraron muchos otros elementos, inclusive el antiguo culto funerario que predicaba la fe en la vida del alma en el más allá; la práctica hechicera de exorcismos y expulsión de los malos espíritus; los procedimientos mágicos de cura de enfermos; la antigua veneración de los genios, que se remonta al viejo nagualismo y que en la creencia cristiana se trasformó en ángeles de la guarda, etc.; y hasta las supervivencias de antiguos ritos e ideas totémicos (la fe en la inmaculada concepción, el misterio de la comunión).

Las comunidades cristianas y el Estado

Tuvieron gran influencia en el desarrollo del cristianismo primitivo, las persecuciones que sufrieron sus fieles. El cristianismo, encarnación de la protesta espontánea de las masas explotadas contra el injusto régimen social, surgió como religión de los esclavos y oprimidos. Su amplia difusión comenzó a parecer peligrosa; no podía dejar de despertar una actitud de prevención, y en cierto grado hostil, por parte de las clases dominantes.

La cuestión acerca de las persecuciones de las comunidades cristianas por parte del poder estatal, fue más tarde muy exagerada por los cristianos: los dirigentes de la iglesia se enorgullecían de los sacrificios a que se sometían los primeros creyentes en defensa de su fe; elogiaban el estoicismo y el heroísmo de los mártires. Los historiadores eclesiásticos hablan de diez gran-

des persecuciones, sin contar las locales y de menor importancia. Pero, por lo visto, ni las llamadas persecuciones fueron tantas, ni sus alcances de tanta magnitud como lo presentan las posteriores tradiciones. Las primeras "persecuciones" —en la época de los emperadores Nerón y Domiciano— son legendarias, y es improbable que hayan existido. Si hubo persecución bajo Trajano es un interrogante aún no totalmente aclarado. La primera de ellas, históricamente establecida, pero de corta duración, ocurrió bajo el emperador Decio (años 249 al 251), y la más grande, bajo Diocleciano y su copartícipe en el poder, Maximiano, a fines del siglo III y principios del IV. Sus causas fueron puramente políticas: el gobierno veía que la iglesia cristiana era portadora de la protesta contra el orden político establecido y, además, un peligroso y particular competidor. Sin embargo, sólo se logró con ello la deserción de los elementos vacilantes, mientras que la organización eclesiástica se fortalecía, se templaba en la lucha.

Varios emperadores y gobernadores de provincias trataron en algunos casos, y no sin éxito, de apoyarse en las comunidades cristianas y en su clero. Al principio, ello ocurría de vez en cuando. Pero a principios del siglo IV surgió una fuerte unión entre el imperio y el cristianismo, que ya representaba una fuerza social influyente. El emperador Constantino llegó a la conclusión de que en vez de luchar contra la iglesia cristiana, mejor era utilizarla en interés del Estado. Se considera que mediante el edicto de Milán del año 313, acto legislativo especial, se dio término a las persecuciones, y que el cristianismo fue legalizado como religión estatal; pero no está comprobado si realmente existió tal edicto. Constantino no se convirtió al cristianismo. Siguió siendo pagano toda su vida, pero protegió el cristianismo y le dio preferencia ante otras religiones, viendo en su organización eclesiástica una fuerza social muy importante, en la cual era posible apoyarse.

Trasformación del cristianismo en religión dominante

La unión de la iglesia cristiana con el Estado, comenzada con el edicto de Milán, se consolidó después merced a la política de los emperadores romanos de Oriente y Occidente, que respaldaron sistemáticamente a la iglesia, aprovechando, a la vez, el apoyo que ésta les brindaba.

La nueva situación de la iglesia cristiana, trajo aparejados sustanciales cambios internos; se modificó la propia composición social del cristianismo. Ya mucho tiempo antes de haberse convertido en la religión dominante, en el siglo III e inclusive en el II, junto con los esclavos, entraban en las comunidades cristianas representantes de las clases que estaban en el poder. En las familias nobles la parte femenina estaba especialmente bien predispuesta hacia el culto cristiano, el que gozó de gran influencia entre las mujeres de la aristocracia de Roma.

Cálculos aproximados de investigadores indican que, en vísperas de su trasformación en religión dominante, el cristianismo no era todavía la religión más difundida. Inclusive en los grandes centros urbanos, las comuni-

dades cristianas reunían una parte relativamente reducida de la población: un quinto o aun menos.

Esa relación debió de haber sufrido un fuerte cambio después de convertirse el cristianismo en religión estatal. La composición numérica de las comunidades cristianas creció enormemente. Las capas medias de la población y la masa fundamental de la clase esclavista, adhirieron a la nueva fe. Después de ello, dejó definitivamente de ser la religión de los esclavos y los oprimidos, para convertirse en la religión mediante cuyo concurso las clases dominantes mantenían sujeto y subordinado al pueblo.

Pese a todo, por mucho tiempo todavía, la expansión del cristianismo se limitó a las ciudades, sobre todo en las provincias occidentales, y penetró débilmente en el campo. Entre la población rural continuaron imperando las viejas creencias paganas. De ahí que la palabra latina *"paganus"*, que literalmente significa "habitante rural" (de *pagus*: aldea, distrito), comenzara a utilizarse con sentido de "pagano", "no cristiano"; de ahí proviene también nuestra palabra rusa *"poganie"*, que primitivamente comprendía a todos los que no eran cristianos.

En el Oriente helénico llamaban a los no cristianos con la palabra "τὰ ἔθνη" literalmente "pueblos" (contraponiéndolos a los judíos). En la traducción eslava corresponde a esa palabra la expresión *"iazitsi"* (pueblos); de ahí nuestro *"iazíchnini"* (paganos) [*N. del T.*]

Cuando el cristianismo llegó a ser la religión dominante, surgió un movimiento monástico muy particular: el de los eremitas. Los cristianos de espíritu más fanático abandonaban el mundo pecador y se iban al desierto, a la soledad, para consagrarse a dios. Llevaban vida ascética. Los primeros eremitas y las primeras comunidades monásticas aparecieron en Egipto, en el desierto de Tebas; se considera que los fundadores del monacato fueron los santos Antonio y Pacomio. Más tarde aparecieron también monasterios en otros países cristianos. Al comienzo de la Edad Media los monasterios comenzaron a convertirse en una especie de refugios en caso de cualquier ataque enemigo. Se enriquecieron con diversas donaciones y obsequios y gradualmente llegaron a representar una gran fuerza económica.

Apreciación general del papel cumplido por el cristianismo primitivo

No es fácil dar una valoración completa del papel histórico que desempeñó el cristianismo en su primera época. Es este un problema muy complejo. Significó un avance con respecto a los cultos antiguos, en cuanto dio la posibilidad de unir a masas de individuos de diversos pueblos mediante una idea común, la idea de la igualdad, aunque con sentido abstracto, de igualdad en el pecado. Lenin mismo habló del "espíritu democrático-revolucionario"[19] del cristianismo primitivo. En lo que concierne a la moral social, el cristianismo fue más allá de la moral primitiva de las

[19] V. Lenin, *Obras Completas*, Ed. Cartago, Bs. As. 1958, t. XXV, pág. 414. *(Ed.)*

religiones antiguas, aunque significó un paso atrás respecto de la ética de los estoicos, por ejemplo. Desde el punto de vista cultural, la doctrina cristiana, adaptada (con todas sus contradicciones) al nivel de comprensión de las amplias masas, estaba muy por debajo de la antigua cultura basada en la ciencia de su refinada filosofía y sus monumentos de gran valor artístico. La ideología cristiana imperante, con su burda fe en milagros y profecías y con su desprecio por el conocimiento del mundo real, correspondía al retroceso general de la cultura, al deterioro de las costumbres y al retorno a la barbarie, que trajo aparejados la caída de la civilización antigua, a principios de la época medieval.

Son numerosos los casos conocidos en que turbas de cristianos ignorantes y fanáticos se dedicaban a destruir valores de la cultura antigua, viendo en ellos la mano del diablo; asesinaban a los sabios y a los artistas. En el año 415, en la ciudad de Alejandría, centro de la cultura helénica, los crueles fanáticos cristianos, azuzados por monjes y sacerdotes dirigidos por el patriarca Cirilo, destruyeron y quemaron la célebre biblioteca de Alejandría, valioso tesoro de conocimientos; asesinaron salvajemente a Hipatia, célebre sabia, autora de valiosas obras de matemáticas, astronomía y filosofía. La destrucción de monumentos del arte y la ciencia por los ostrogodos en el año 410, en Roma, y más aun por los vándalos en 455, tuvo en gran parte base religiosa: estos cristianos, nuevos conversos, ponían así de manifiesto su fervor religioso.

Difusión del cristianismo

Después de convertirse en la religión oficial del Imperio romano, el que atravesaba ya la época de su decadencia, el cristianismo, junto con la cultura greco-romana, penetra en los pueblos germanos y eslavos. En el siglo IV toman el bautismo los godos y los vándalos; a fines de siglo V, los francos. En los siglos VI al IX, el cristianismo se extiende gradualmente a las tribus germánicas más alejadas (alemanes, bávaros, frisones, anglosajones y otros). En los siglos IX y X se difunde entre pueblos eslavos. A fines del siglo X, casi toda Europa se había convertido al cristianismo. Pero en Oriente, donde se había difundido hasta el Cáucaso (armenios, georgianos), en el siglo IV debió librar una lucha tenaz contra el zoroastrismo, y en el siglo VII contra el islamismo, que se alzaba como un serio obstáculo para su posterior propagación en Oriente.

Pero el cristianismo, al penetrar entre los pueblos paganos de Europa (y de otros países), no destruía las religiones locales. Más bien se fundía con ellas, adoptaba los ritos tradicionales y las imágenes mitológicas locales. Así se llegó a un sincretismo religioso o una dualidad doctrinaria. Los dioses locales se fusionaban con los santos cristianos, bajo cuyos nombres se los seguía venerando (entre los eslavos, por ejemplo, el antiguo Perun era venerado bajo el nombre de Elías el Profeta; Veles, bajo el nombre de San Blas, etc.). Los tradicionales ritos populares, relacionados principalmente con el calendario rural, se hacían coincidir con los días del calendario de la

iglesia (fiestas de Navidad, bautismo, carnestolendas, trinidad, Iván Kupala y otros). Las figuras de mitología inferior: *vodionói* [genio de las aguas], *leski* [silvano], *domovoi* [duende de la casa. *N. del T.*], *koboldi, elfi, trolli* y otros, se conservaban bajo sus propios nombres, pero la iglesia enseñaba a mirarlos como a fuerzas impuras.

A partir de la época de los grandes descubrimientos (siglos XV y XVI), los misioneros cristianos comienzan su prédica fuera de los límites del Viejo mundo, actuando no sólo con la cruz sino también con el fuego y la espada. A principio del siglo XX, el cristianismo ya era la religión más difundida.

División de las iglesias occidental y oriental

La vida interna del cristianismo y las relaciones internas de la iglesia reflejaban el desarrollo de la historia política. La división política y cultural del Imperio romano en Occidente y Oriente (siglos III y IV de n. e.) determinó el aislamiento gradual de ambas iglesias. En Occidente, con motivo de la decadencia primero, y la desaparición después, del poder imperial, y la caída del Imperio (alrededor del año 476), aumentó considerablemente la autoridad del jefe de la iglesia: el obispo de Roma, que más tarde recibió la denominación de papa. En Oriente, donde se conservó el Imperio, los patriarcas de la iglesia (Constantinopla, Antioquía, Alejandría y de Jerusalén) no podían obtener un poder similar. Ni siquiera intentaron librarse de la protección de los emperadores. Durante el movimiento contra la veneración de los iconos en Bizancio (siglo VIII y IX), la independencia de la iglesia sufrió un golpe muy rudo; para privarla de toda autonomía y subordinarla aun más, los emperadores prohibían la veneración de iconos (debilitando con ello el atractivo de los ritos eclesiásticos para los creyentes) y confiscaban las tierras de propiedad de las iglesias y monasterios. Es verdad que la veneración de los iconos fue luego restablecida (842), pero las tierras no fueron devueltas a la iglesia, y la independencia de ésta fue definitivamente afectada.

Por eso los patriarcas orientales no podían someterse al poder del papa de Roma. Este último, sin embargo, pretendía, con cada vez mayor insistencia, a la primacía en todo el mundo cristiano. Las divergencias en materia de organización y de dogma entre las iglesias oriental y occidental, reflejo de la lucha política, se iban acumulando, finalmente y determinaron la ruptura (1054).

Las principales diferencias dogmáticas, que hasta nuestros días separan a ambas iglesias, occidental (católica romana) y oriental (ortodoxa griega), son las siguientes:

1. El dogma de la iglesia occidental que atribuye el origen del espíritu santo, tanto al dios-padre como al dios-hijo (*"filioque"*), se diferencia del de la iglesia oriental, que reconoce como origen de aquél sólo al dios-padre; esta divergencia fue siempre considerada por los dirigentes de ambas iglesias como el principial e, inclusive, el único punto inconciliable.
2. La doctrina de la iglesia católica acerca de "los méritos superiores" de

los santos ante dios; esos méritos forman como un tesoro del cual la iglesia puede disponer a su arbitrio. 3. Las indulgencias, o sea el perdón de los pecados, que practica la iglesia como si las vendiera de ese fondo sagrado. 4. Con esto tiene relación también la doctrina católica acerca del purgatorio (adoptada en el concilio de Florencia en 1439), donde las almas pecadoras se purifican ardiendo entre las llamas, para llegar después al paraíso; el término de permanencia del alma en el purgatorio puede ser acortado asimismo por las preces de la iglesia (a cambio de una paga por parte de los parientes del difunto). 5. La doctrina acerca de la inmaculada concepción de la virgen María, que existía ya en el siglo IX y fue elevada a la categoría de dogma en 1854. 6. El dogma sobre la infalibilidad del papa en asuntos de la fe, establecido en 1870.

Las particularidades rituales de la iglesia católica respecto de la ortodoxa, son: el bautismo con abluciones (en vez de la inmersión ortodoxa), la comunión de los seglares sólo con pan (con pan y vino comulgan sólo los eclesiásticos), el pan ázimo (hostia) para la comunión, la señal de la cruz con los cinco dedos y otros.

Las diferencias canónicas del catolicismo: el celibato de todo el clero (en la ortodoxia rige sólo para los monjes), la prohibición de abandonar el sacerdocio, la institución de cardenales, la preeminencia de los papas, el reconocimiento de veintiún concilios ecuménicos (en vez de los siete reconocidos por los ortodoxos), prohibición a los laicos de leer e interpretar la Biblia (hoy en algo debilitada), la indisolubilidad del matrimonio, etc.

La mayoría de estos rasgos distintos, en cuanto a la iglesia católica, expresan —de una manera u otra— su mayor poderío como organización, su capacidad para elaborar en el trascurso de varios siglos formas efectivas, y eficaces a un tiempo, de influencia sobre la masa de creyentes, así como el poder político de que gozó en gran número de países.

La separación entre las iglesias católicas romana y ortodoxa se ha conservado hasta la fecha, si bien ya no se producen los anteriores choques sangrientos entre sus partidarios. La curia papal trató más de una vez, al precio de pequeñas concesiones en el ritual, de subordinar a las iglesias orientales. Así surgieron las uniones: de Florencia en 1439, de Brest en 1596. La última abarcaba parte de la población occidental bielorrusa y ucrania, y tenía por finalidad consolidar su sometimiento a la Polonia católica; pero esa unión no suavizó la discordia religiosa, sino que la acentuó; subsistió hasta fines de 1940.

Las sectas medievales de Occidente

La lucha de clases en el medioevo europeo llevó a la creación de una serie de sectas y herejías que reflejaban la protesta espontánea contra la opresión feudal y eclesiástica. Tales fueron los paulicianos en Bizancio (siglos VII al IX), los bogumilos en Bulgaria (siglos X al XIII y más tarde), patarinos, cátaros, albigenses, valdenses y otros, en los países occidentales (siglos XI al XIII).

Las ideas que servían de base a todas estas herejías consistían en la doctrina dualista heredada del mazdeísmo acerca del viejo antagonismo de los principios del bien y del mal: todo el mundo material y el cuerpo del hombre son creación del espíritu del mal (Satanail), mientras que el alma del hombre y todo lo espiritual han sido creados por el dios bueno. Partiendo de su concepción sobre el mundo material, los herejes predicaban el retorno a la vida ascética y sencilla de los primeros cristianos, rechazaban la iglesia y su ritual. La iglesia dominante, junto con el poder feudal, aplastaron sin piedad todas las manifestaciones de oposición espontánea de las masas populares.

Para su erradicación, la curia papal creó a fines del siglo XII un tribunal eclesiástico especial: la santa Inquisición. Los herejes o sospechados de herejía, por simples denuncias, eran sometidos a juicio, luego de hacer sufrir a los inculpados salvajes tormentos, los inquisidores los condenaban a morir en la hoguera. Desde el siglo XIII la Inquisición pasó a manos de la orden monástica de los dominicos. Los inquisidores perseguían, junto con los herejes, también a las "brujas" y a los "hechiceros". En el año 1487 apareció un libro repulsivo por su crueldad, *El martillo de las brujas*, guía para la investigación y el juicio de las brujas y otros enemigos de la iglesia. Murieron quemados o a causa de los tormentos cientos de miles de víctimas totalmente inocentes. En España, mostró la Inquisición ("real" desde 1478), particular ferocidad.

La escolástica y la mística

La vida política y cultural de Europa occidental, más animada que en la parte oriental, produjo una literatura teológica y filosófico-religiosa más amplia. Se trató de hacer concordar de alguna manera los dogmas eclesiásticos con los fragmentos conservados de la cultura y la ciencia antiguas. Así nació una "ciencia" eclesiástica especial: la escolástica (siglos XII y XIII). Los teólogos escolastas analizaban de la manera más "científica" los problemas religiosos; trataban de conciliar la doctrina bíblico-evangélica con la filosofía de Aristóteles (el único de los antiguos escritores a quien recordaban). La ciencia —o lo que entonces se llamó ciencia— y la filosofía eran puestas al servicio de la religión; fue entonces que nació una frase que se hizo proverbial: "La filosofía es la criada de la teología" (*"Philosophia est ancilla theologiae"*). Los primeros y los más eminentes escolastas fueron: Anselmo, arzobispo de Canterbury, Pedro Abelardo, Alberto "Magno", Tomás de Aquino (este último hasta la fecha es considerado en los círculos católicos como un sabio y filósofo insuperable). Fueron baluartes de la ciencia escolástica las universidades de París, de Bolonia y de Oxford.

A diferencia de estos teólogos que trataban de "racionalizar" la doctrina cristiana, otros hombres de la iglesia, que reconocieron la incompatibilidad de la religión con la ciencia, se inclinaron hacia el misticismo. Aspiraban al conocimiento secreto de Dios, a la comunicación con Dios, se entre-

gaban al ascetismo, llegaban al éxtasis. Asumían una actitud de desprecio por la razón humana y por el sentido común. A toda duda sobre la verosimilitud de cualquiera de las doctrinas de la iglesia estaban dispuestos a responder con las palabras de Tertuliano: "Lo creo porque es absurdo" *("Credo quia absurdum")*. Esta corriente mística se remonta al antiguo visionismo. El representante más notorio del misticismo medieval fue Bernardo, abate del monasterio de Claraval (siglo XII).

Persecución de la ciencia por la iglesia cristiana

La iglesia medieval miraba a la ciencia verdadera con extraordinaria desconfianza. Los intentos de libre investigación científica hallaron firme oposición, pues el clero veía en ello —y con pleno fundamento— una amenaza de menoscabo para la autoridad de la Biblia. La persecución se intensificó en la época del Renacimiento. Los librepensadores eran encerrados en presidios, llevados al patíbulo u obligados por la fuerza y las amenazas a renegar de sus convicciones. El filósofo y sabio inglés Roger Bacon (siglo XIII) estuvo recluido largos años en una prisión monástica. Las enseñanzas de Copérnico fueron condenadas y prohibidas. Los pensadores y sabios italianos Giordano Bruno y Lucilio Vanini fueron condenados a cruel muerte. El gran astrónomo Galileo fue obligado a renegar de su teoría acerca de la rotación de la tierra alrededor del sol. Asimismo, fueron perseguidos muchos otros sabios. Desde el año 1559 existe y es reeditado por la curia papal romana el *Registro de libros prohibidos ("Index librorum prohibitorum")*, en el cual se incluyen todavía todas las obras científicas del librepensamiento. La cantidad de mártires de la ciencia, que junto con los herejes y las "brujas" perecieron en las hogueras de la santa Inquisición, es muchas veces mayor que el número de mártires cristianos de los primeros siglos. Ninguna otra religión persiguió tanto a la ciencia y al pensamiento libre como la cristiana.

Reforma de la iglesia. El protestantismo

A principios del siglo XVI, en los países de Europa central y norte, surge un movimiento, burgués por su esencia, orientado contra el feudalismo y su expresión eclesiástica, el catolicismo; contra la autocracia y las exacciones descaradas de la curia papal: la Reforma. Como resultado, surgieron las iglesias protestantes, que se separaron del catolicismo romano. Las principales de ellas son: el *luteranismo*, que obtuvo el dominio en Alemania y países escandinavos; el *calvinismo*, en Suiza y Países Bajos; el *presbiterianismo*, en Escocia; el *anglicanismo* (iglesia episcopal), en Inglaterra. Las principales particularidades de las iglesias protestantes se reducen a lo siguiente: el reconocimiento de "las sagradas escrituras" como la única autoridad en materia de religión (a diferencia del catolicismo y de la ortodoxia que conceden mucha importancia a la "tradición sagrada", es decir a la

autoridad de la iglesia); el reconocimiento de "la absolución por la fe" (a diferencia del catolicismo con su doctrina sobre las "obras buenas", es decir, sobre las ofrendas en favor de la iglesia); el reconocimiento de sólo dos misterios (en vez de siete): el bautismo y la comunión, que se consideran como actos valederos sólo por imperio de la fe, y no por sí mismos como entre los católicos.

Todos estos principios fueron dirigidos contra el poderoso aparato de la iglesia católica, feudal y centralizada. El protestantismo consideraba como lo más importante en la vida religiosa, en vez de la iglesia a la personalidad aislada. Después de destruir la organización eclesiástica y de liberar del poder papel a los países del norte de Europa, la Reforma trasfirió ese poder a otras fuerzas: en Alemania y Escandinavia (el luteranismo), a los príncipes y reyes legos; en Suiza y Países Bajos (el calvinismo), a la burguesía republicana; en Inglaterra (iglesia episcopal), a la monarquía centralizada. La variedad más consecuente del protestantismo burgués fue el calvinismo, con su espíritu de severo ascetismo y oscuro fanatismo, con su doctrina sobre la absoluta predestinación divina, acerca de la cual escribió Engels que fue "la expresión religiosa del hecho de que en el mundo del comercio y de la competencia, el éxito o la bancarrota no dependen de la actividad o habilidad de personas aisladas, sino de circunstancias que no dependen de ellas".[20]

Hasta los sabios burgueses comprenden la naturaleza de clase del protestantismo. Muy bien la señaló Max Weber en su obra *"La ética protestante y el espíritu del capitalismo"* [21]

Las sectas que se separaron de las iglesias dominantes en la época de la Reforma después de ella —*anabaptistas, los hermanos moravos*, etc.— representaban corrientes democrático-plebeyas. Pero ello no fue óbice para que tales sectas, especialmente los *cuáqueros, metodistas, baptistas, menonitas*, etc., se trasformaran después en una forma de explotación de la masa de creyentes por los jerarcas capitalistas.

Si desde el comienzo el protestantismo se dividió en una serie de corrientes, iglesias e interpretaciones, y hasta la fecha prosigue la separación de sectas en su territorio, el catolicismo, por el contrario, fue y permanece siendo una religión estrictamente centralizada. Sólo en 1870 se separó de él un reducido grupo de *viejos católicos*, clero y legos, principalmente en Suiza y sur de Alemania, que no reconocieron el nuevo dogma acerca de "la infalibilidad de los papas". Los viejos católicos realizaron alguna democratización en la dirección eclesiástica y cierta simplificación del culto. En 1920 se separó de Roma una parte del clero católico y de los creyentes de Checoslovaquia, pero sobre una base puramente política: en vista de la actitud hostil del Vaticano hacia el Estado de reciente creación, se formó una *iglesia checa* independiente. Pero estas escisiones afectaron sólo a parte

20 C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXII, ed. rusa, pág. 308.

21 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, B. I, 2-te Aufl. Tübingen, 1922.

insignificante de los católicos creyentes, de los cuales en total se cuentan actualmente más de 550 millones en todo el mundo.[22]

El catolicismo está difundido actualmente en la mayoría de los países del sur y oeste de Europa: domina totalmente en Portugal, España, Italia, Irlanda, Bélgica, Austria, Polonia, casi totalmente en Francia, Hungría, Checoslovaquia, en partes del noroeste de Yugoslavia (eslovenos, croatas), predomina en Alemania Occidental (distritos del sur y oeste), en el norte de Albania; hay católicos en Suiza y en Inglaterra. En la URSS se conservó el catolicismo entre los lituanos y letones orientales (latgalos). El catolicismo domina en los países de América latina; hay muchos católicos en EE. UU. y en Canadá (los franco-canadienses); hay muchos conversos al catolicismo por los misioneros en diversos países de África, Asia y Oceanía.

Ortodoxia, viejos creyentes, sectas rusas

En el este y sudeste de Europa se consolidó la religión greco-ortodoxa (ortodoxa), proveniente de Bizancio. Hasta nuestros días se mantienen dentro de la ortodoxia los griegos, los búlgaros, los servios, los montenegrinos, gran parte de los macedonios, los rumanos. En Rusia, donde el cristianismo penetró en el siglo X (el bautismo de Rusia en tiempos del príncipe Vladimiro, 988), la ortodoxia se convirtió en religión dominante y oficial. Además de los rusos, bielorrusos y ucranios, fueron también ortodoxos los moldavos, carelios, comi, mordvás, la mayor parte de los mariis, udmurtos y los pueblos de Siberia. En el Cáucaso, los georgianos, parte de los osetinos, abjases y otros. La iglesia ortodoxa apoyaba en sus ideas a la monarquía zarista y prácticamente se le subordinaba por completo. Los metropolitanos moscovitas, que encabezaban la iglesia rusa, y desde 1589 los patriarcas, intentaron algunas veces obtener por lo menos cierto grado de independencia del Estado, pero en vano. Pedro I privó a la iglesia hasta de las apariencias de independencia; suprimió la patriarquía y puso al frente de la iglesia al *santo sínodo*, integrado por jerarcas obedientes al zar (1721). El clero ortodoxo se compuso desde entonces de simples "funcionarios con hábitos".

La sorda protesta de las masas populares contra la opresión feudal santificada por la iglesia, desembocaba algunas veces en movimientos contra la iglesia oficial. De ahí el origen de algunas sectas, o herejías, medievales: *strigólniki* (siglos XIV y XV), *zhidóvslvuiuschie* (siglo XV). La misma causa tuvo el importante movimiento de escisión de la iglesia a mediados del siglo XVII, cuando contra la política eclesiástica del patriarca Nikón, contra su arreglo de los libros del servicio divino y de otras reformas, se levantó la masa del clero inferior y de legos. Las divergencias entre los *viejos creyentes* y los *nikonianos* no se referían al dogma sino a pequeñeces de orden ritual: los viejos creyentes insistían en hacer la señal de la cruz con dos dedos unidos y no tres, cantaban el aleluya dos veces y no tres, escribían

22 Véase *The World Almanach*, 1963, p. 719..

"Isus" en vez de *"Iisus"* [Jesús. *N. del T.*], etc. Pero por esas pequeñeces, los fanáticos del viejo ritual iban temerariamente al exilio, al patíbulo, se quemaban vivos.

La secta de los viejos creyentes, sin embargo, tampoco permaneció unida; también se escindió: los grupos más conciliatorios —la gente pudiente, los comerciantes— organizaron *popovski tolk* [interpretación del pope. *N. del T.*], pues tenían sus sacerdotes y reconocían la legalidad del poder zarista; los elementos más radicales —en su mayoría campesinos— realizaban *bespopovskie tolki* [interpretaciones sin pope. *N. del T.*], rehusaban categóricamente tener cualquier contacto con los nikonianos, no se sometían al poder del Estado, consideraban que el zar era el anticristo y que la iglesia dominante era anticristiana y herética. El gobierno y la iglesia dominante perseguían implacablemente a los *"raskólniki"* * (viejos creyentes), y éstos se ocultaban en los bosques en la margen opuesta de la región del Volga, en el norte y en Siberia. El ritual de los viejos creyentes fue legalizado sólo en 1905.

Desde el siglo XVIII comenzaron a surgir en Rusia sectas de nuevo tipo, nuevo reflejo confuso de la disconformidad de los campesinos y de otras capas de la población, oprimidas por los terratenientes, la iglesia y la policía de la autocracia. Ya en la primera mitad del siglo XVIII había surgido la secta de los *"bozhi liudi"* ["gente de Dios"] (*jristi, jlisti* [jristi: Cristo; *jlisti*: látigo] como los llamaban burlonamente sus adversarios), que rechazaba toda la dogmática oficial, el ritual de la iglesia, etc. En lugar del servicio divino, estos creyentes establecieron ritos con bailes extáticos; durante estos bailes, algunos participantes eran "invadidos por el espíritu santo" y comenzaban a profetizar frenéticamente (supervivencias de shamanismo). En la segunda mitad del siglo XVIII, de esta secta se separaron los *skoptsí* [castrados. *N. del T.*], fanáticos que exigían la eliminación total de la atracción por el pecado carnal, para lo cual se sometían a la castración, y lo mismo debían hacer los que ingresaban a la secta.

Además de estas sectas místicas, surgieron las racionalistas; sus fundadores trataban de explicar la doctrina cristiana dentro del espíritu de "la razón". Tales fueron los *dujobori*, o *dujobortsí* (desde la década de 1750), los *molokane* ("cristianos espirituales"; desde 1765), *iegovistí* (*"illintsi"*; desde mediados del siglo XIX), y una serie de otras. En estas sectas, por un lado, se manifestó la tendencia natural de los campesinos a las costumbres de la comunidad patriarcal (no reconocían la propiedad privada de la tierra, etc.), y por otro, una vaga tendencia al libre desarrollo capitalista; pero de todas maneras, el sectarismo reflejaba la sorda protesta contra la tutela de la iglesia estatal, contra las exacciones y los abusos policíacos.

A mediados del siglo XIX comenzaron a introducirse en Rusia sectas del occidente europeo (protestantes): *shtundistas, menonitas*, más tarde *baptistas* y otras. Algunas veces intimaban con sectas puramente rusas, pero con mayor frecuencia desplazaban a estas últimas.

* Literalmente: cismáticos. [*N. del T.*]

Intentos de modernizar el cristianismo

En el trascurso de muchos siglos, la iglesia cristiana fue el baluarte del régimen feudal y de servidumbre en todos los países europeos. Al surgir el régimen capitalista, comenzaron los intentos de adaptarle también la doctrina cristiana y la organización de la iglesia: surgieron iglesias y sectas protestantes. Cuando el capitalismo triunfó y quebró las estructuras feudales medievales, la iglesia católica también halló en sí la flexibilidad necesaria para adaptarse al nuevo régimen social; actualmente, tanto el catolicismo como el protestantismo son los defensores más fieles del orden capitalista en Europa, América, África y Australia. En Europa oriental, el mismo papel lo desempeñaba hasta hace poco la iglesia ortodoxa, que, sin embargo, ante todo, apoyaba al régimen monárquico.

Pero ya en el siglo XIX, al iniciarse el movimiento obrero socialista en Europa y América, en todas las iglesias cristianas se observaron nuevos progresos. Para no perder la influencia sobre las masas populares, que cada vez más se inclinaban hacia el socialismo, la iglesia, especialmente la católica, intensificó la propaganda entre los obreros. Ya en el decenio de 1840 nació la corriente del "socialismo cristiano", primero en Francia (Lamennais y otros), luego en Inglaterra, Alemania y otros países. En la década de 1860 comenzaron a crearse sindicatos cristianos (Bélgica, 1886; Francia, 1887, etc.). A principios del siglo XX, esos sindicatos comenzaron a unirse en organizaciones internacionales (La Internacional Cristiana de Sindicatos, 1911). Son particularmente fuertes esas uniones en los países católicos: Bélgica, Italia, Alemania occidental, donde formaron fuertes partidos políticos. Estos últimos llegaron a ser, en los años de posguerra, partidos gobernantes en algunos países (Italia, República Federal Alemana), conservando bajo su dominio a una gran parte de campesinos y obreros creyentes. Existen también organizaciones católicas de la juventud, de mujeres, de deportes, etc.

Los servidores de la iglesia se ven obligados a tener en cuenta también los cambios ocurridos en la ciencia. Los enormes progresos alcanzados en los siglos XIX y XX, tanto en las ciencias naturales como en las exactas, han demostrado claramente su incompatibilidad con la vieja concepción bíblica del mundo. Y a pesar de que entre los teólogos y eclesiásticos cristianos existe aún la corriente del "fundamentalismo" (en especial en EE. UU., donde se formalizó alrededor de 1910), que defiende firmemente la comprensión literal de la Biblia y no admite concesión alguna a la ciencia, los teólogos de mayor amplitud de miras iniciaron ya hace tiempo un movimiento para conciliar el dogma cristiano con la ciencia; tratan de dar una explicación alegórica de los textos bíblicos y evangélicos. Así surgió el "modernismo", ya muy difundido en los círculos teológicos católicos y protestantes.

La iglesia cristiana, por fin, también se ve obligada en nuestros días a tomar posición en la lucha entre el campo imperialista y el campo de la paz y del socialismo, lucha que en estos momentos adquiere formas agudas.

En los países burgueses, donde apoya al régimen capitalista, basado en la propiedad privada, lucha con los medios a su alcance contra el comunismo mundial. Con este fin, las iglesias buscan cohesionarse, superando las divergencias que pueden existir entre ellas. A esto obedece el surgimiento del llamado movimiento ecuménico, por la unificación de las iglesias; a la Unión mundial de iglesias, creada en 1948, han adherido gran número de asociaciones eclesiásticas protestantes y parte de las ortodoxas. Por el momento, la iglesia católica aún no ha aceptado acuerdo alguno con las otras religiones. Sin embargo, en los últimos años, cuando la guerra termonuclear amenaza al mundo, también se manifiesta en los círculos católicos una tendencia a la unidad, tendencia que expresa deseos de paz y de coexistencia pacífica. El papa Juan XXIII encabezó esta corriente (Concilio vaticano, 1962).

Tanto en la Unión Soviética como en los demás países socialistas, la iglesia, que en un comienzo intentó luchar contra el nuevo régimen, fue aceptando gradualmente el orden establecido, y hoy apoya la lucha del gobierno soviético y de los gobiernos de los demás países de democracia popular, por la paz y la amistad entre los pueblos, por la liberación de los países coloniales del imperialismo. Ello no impide, por supuesto, que la ideología del cristianismo continúe siendo reaccionaria.

CAPÍTULO XXIV

EL ISLAMISMO

La tercera religión "universal" (tercera porque apareció después de las otras dos) es el islamismo o musulmanismo; es una de las religiones más difundidas (cuenta con 433.700.000 adeptos, aproximadamente), especialmente en el norte de África y el sudoeste, sur y sudeste de Asia. Los pueblos árabes en su casi totalidad la profesan, como asimismo una mayoría abrumadora de los turcomanos e iranios. También hay muchos musulmanes en el norte de la India, y los pueblos de Indonesia son casi enteramente muslimes.

El islamismo nació en Arabia en el siglo VII de n. e., y su origen se nos presenta más claro que el del cristianismo y el del budismo, pues existen documentos escritos que lo iluminan casi desde el comienzo. Pero también tiene muchos elementos legendarios. Según la tradición musulmana, el fundador del islamismo fue el profeta Mahoma, un árabe que vivía en La Meca se supone que recibió de Dios una serie de "revelaciones", las cuales fueron registradas en el libro sagrado, el Corán, y trasmitidas a los hombres. El Corán es el principal libro sagrado de los mahometanos, así como el Pentateuco lo es de los judíos, y el Evangelio, de los cristianos; es el más importante documento para estudiar el islamismo en su primera época.

El propio Mahoma nada escribió, pues, al parecer, era analfabeto; después de su muerte quedaron apuntes fragmentarios de sus aforismos y sentencias, registrados en diferentes períodos. Se le atribuyen los textos de la primera época así como los de la posterior. Alrededor del año 650 (bajo Otmán, el tercer sucesor de Mahoma) estos apuntes fueron reunidos en una colección, a la que se dio el nombre de *Corán* ("lectura"). Se declaró que el libro era sagrado y había sido escrito por el profeta en persona, bajo el dictado del arcángel Jebrail (Gabriel); los fragmentos que no entraron en el libro fueron destruidos.

El Corán se compone de 114 capítulos *(suras)*, dispuestos sin orden alguno, simplemente según sus dimensiones: los más largos al principio, y los más breves al final. Los suras de La Meca (las primitivas) y los de Medina (del período posterior) están entremezclados; los mismos conceptos se repiten en muchos suras; las exclamaciones y alabanzas sobre la grandeza del poder de Alá se alternan con preceptos, prohibiciones y amenazas de la "gehena" en el más allá para todos los infieles. En el Corán no existe rasgo alguno de pulimento literario, semejante al que observamos en los evangelios cristianos; es un texto rudimentario, sin elaborar.

La otra parte integrante de la literatura sagrada musulmana es la

Suna (o *Sonna*), compuesta de leyendas sagradas (las *hadis*), referentes a la vida, los milagros y las enseñanzas de Mahoma. Los teólogos musulmanes Bohari, Muslim y otros compilaron en el siglo IX varios libros de hadis. Pero no todos los musulmanes aceptan la Suna, aunque sí lo hace la mayoría; a éstos se los denomina sunitas.

Los teólogos musulmanes intentaron reconstruir la biografía de Mahoma sobre la base del Corán y las hadis. La primera de las biografías que nos ha llegado fue redactada por Ibn-Izhak, de Medina (siglo VIII), y la conocemos en una versión que data del siglo IX.

También la ciencia europea se esforzó por esclarecer las fuentes del islamismo y la auténtica biografía del profeta. Las traducciones del Corán aparecieron entre los siglos XVIII y XIX; en 1734, la inglesa; en 1772, la alemana, y en 1877, la rusa. Las mejores investigaciones sobre la primera época del islamismo son las obras de Dozy, Ignaz Goldziher y A. Krimski. Podemos considerar seguro que Mahoma vivió entre los años 570 y 632, aproximadamente; predicó la nueva religión primeramente en La Meca, donde halló pocos adeptos, y luego en Medina, donde logró reunir numerosos partidarios; con la ayuda de éstos sometió a La Meca y en poco tiempo unió la mayor parte de Arabia bajo la bandera de la nueva religión. Su biografía carece de elementos imaginarios, a diferencia de la biografía evangélica de Jesús. Pero, desde luego, el investigador marxista no debe buscar las fuentes de la religión musulmana en la biografía de un personaje, sino en las condiciones económico-sociales e ideológicas imperantes en la Arabia de aquel tiempo. La ciencia, tanto extranjera como soviética, esclareció bastante dichas condiciones.

Condiciones históricas del nacimiento del islamismo

Desde tiempos remotos Arabia estuvo poblada por tribus semíticas, los antepasados de los árabes actuales. Una parte de éstos hacía vida sedentaria en las ciudades y los oasis, dedicándose al comercio, los oficios artesanales y la agricultura; la otra parte hacía vida nómada en el desierto y las llanuras, y se ocupaba de la cría de camellos, caballos, ovejas y cabras. Arabia mantenía vínculos económicos y culturales con los países colindantes: Mesopotamia, Siria, Palestina, Egipto y Etiopía. Las vías del comercio entre estos países atravesaban Arabia; uno de los importantes empalmes de los caminos comerciales se hallaba en el oasis de La Meca, cerca de la costa del Mar Rojo. La aristocracia de la tribu de los coreisquitas, que habitaba allí, sacaba grandes beneficios del comercio. La Meca se convirtió en el centro religioso de todos los árabes; en el santuario de la Kaaba se reunieron los objetos del culto y las imágenes sagradas de las diversas tribus árabes.

También había en Arabia poblaciones extranjeras, en particular comunidades judías y cristianas. La gente de diferentes idiomas mantenía relaciones mutuas y sus creencias se influían recíprocamente.

En el siglo VI comenzó en Arabia la decadencia del comercio de caravanas, ya que las rutas comerciales se desplazaron hacia el este, al Irán

sasánida; ello quebrantó el equilibrio económico que se había mantenido durante siglos. Los nómades, que perdieron los beneficios que les proporcionaba el movimiento de caravanas, comenzaron a preferir la vida sedentaria y a dedicarse a la agricultura. Creció la necesidad de tierras y surgieron los choques entre las tribus. Entonces se hizo sentir la necesidad de una unión, que no tardó en reflejarse en el campo ideológico; surgió un movimiento que propugnaba la fusión de los cultos tribales y la veneración de un dios único y supremo, Alá; influyó también el hecho de que los judíos, y en parte los cristianos, ofrecieran a los árabes ejemplo de monoteísmo. Entre estos últimos apareció la secta de los *hanif*, que veneraba a un dios único.

La prédica de Mahoma

En este clima desplegó su prédica el profeta, prédica que respondía plenamente a la situación social. En realidad nada nuevo había en ella, si se la compara con las doctrinas de los judíos, cristianos y de los hanif; lo fundamental, era la severa exigencia de venerar exclusivamente a Alá, y de someterse incondicionalmente a sus designios. La misma palabra "islam" significa obediencia.

"Dios atestigua que no hay otro, excepto él, digno de veneración, y también los ángeles y los hombres sabios, firmes en la verdad, lo profesan: nadie existe digno de veneración excepto él, poderoso y sabio. En verdad, la devoción a Dios es la obediencia" (*Corán*, cap. 3, págs. 16-17)[1].

La gente que rodeaba a Mahoma comenzó por reaccionar ante su prédica con desconfianza, incluso con hostilidad, en especial modo los jefes de su propia tribu, la coreisquita. Esta nobleza comercial recelaba de que el abandono del culto de los antiguos dioses tribales pudiera quebrantar la importancia de La Meca como centro religioso, y, por lo tanto, económico. Mahoma se vio obligado a huir de La Meca, junto con sus adeptos; aquella huida, (hidochra o hégira), que tuvo lugar en 622 de n. e., es tomada por los musulmanes como punto de partida de su particular cronología (la era musulmana).

Mahoma halló en el oasis agrícola de Medina (Yatrib) un terreno más favorable para su propaganda, pues los vecinos de Medina eran rivales de la nobleza de La Meca, e incluso hostiles a ella, y les complació tener una oportunidad de atacarla. Varias tribus sostuvieron a Mahoma, quien buscó también el apoyo de las comunidades judías. Luego de reclutar muchos partidarios, Mahoma se apoderó de La Meca, en 630. Los jerarcas coreisquitas del lugar se vieron obligados a aceptar la nueva religión, con la que nada se perjudicaron, sino todo lo contrario, pues con la unión de las tribus árabes, que se adherían una tras otra a la nueva doctrina, la importancia de La Meca como centro nacional religioso creció todavía más.

[1] *Corán, libro de las leyes de la religión mahometana*. Traducción de G. Sablúkov. Kazán 1877.

La aristocracia coreisquita, al principio enemiga del movimiento musulmán, lo consideró beneficioso, e incluso lo encabezó.

En la literatura soviética ha habido discusiones en torno del problema de la base y las raíces sociales del temprano islamismo. Algunos estudiosos (Asfendiárov) creían que se trataba de un movimiento de beduinos nómades contra las ciudades y la nobleza comercial, y, en lo fundamental, un movimiento por la tierra. Otros (Tomara) suponían que los campesinos pobres de Medina constituyeron la base social del movimiento, mientras que los nómades, que se adhirieron luego, formaron su fuerza de combate y conquista. Los terceros (Beliáiev) afirmaban que el temprano islamismo fue un movimiento de los pequeños y medianos comerciantes, orientado contra la dominación de la aristocracia comercial de La Meca. Nos parece más acertado el criterio según el cual el temprano islamismo reunió los movimientos de diversas capas sociales de la población árabe. F. Engels dice que el islamismo es una religión "por una parte, para los habitantes de las ciudades, comerciantes y artesanos, y por la otra, para los beduinos nómades".[2] N. Smírnov señala con acierto que, en sus comienzos, el movimiento musulmán parece haber combinado los intereses y anhelos de las tribus nómades víctimas de la crisis económica, las que constituyeron la fuerza militar del islamismo; así como los intereses de la población urbana, que proporcionó los primeros adeptos a Mahoma, y de los comerciantes, que encabezaron el movimiento.[3]

La doctrina mahometana

En el momento de la muerte de Mahoma (632) la nueva doctrina todavía no estaba formada. Sus premisas fundamentales pueden extraerse del Corán, pese al carácter caótico del libro; más tarde fueron desarrolladas por los teólogos musulmanes.

El dogma islámico es muy sencillo. El musulmán debe creer firmemente en la existencia de un solo dios, Alá, en que Mohammed fue su enviado-profeta; que anteriormente Dios había enviado a los hombres otros profetas —los Adán, Noé, Abraham y Moisés bíblicos y el Jesús de los cristianos— pero que Mahoma es superior a ellos; que existen ángeles y espíritus malignos (los *djinns*); estos últimos, que el islamismo heredó de las antiguas creencias árabes, no siempre son malévolos, se hallan también bajo el poder divino y cumplen su voluntad; que el último día del mundo los muertos habrán de resucitar y todos recibirán adecuada recompensa por sus obras: los justos, los que veneraron a Dios, gozarán en el paraíso, y los pecadores e infieles arderán en la Gehena; y, por último, que existe una predestinación divina, pues Alá señaló de antemano su destino a cada hombre.

El Corán presenta a Alá como un ser dotado de cualidades morales netamente humanas, pero en grado superlativo. De pronto siente ira hacia

2 C. Marx y F. Engels, *Obras*, ed. rusa, t. XXII, pág. 468.
3 Véase N. Smírnov, *El islamismo moderno*, Moscú 1930, págs. 7-13.

los hombres, de pronto los perdona; ama a unos y odia a otros. Al igual que los dioses judío y cristiano, Alá predestinó, sin una causa razonable, a algunos hombres a la vida justa y al goce póstumo, y a otros a la delincuencia y los tormentos de ultratumba. No obstante, tanto el Corán como los Evangelios atribuyen repetidamente a Dios la misericordia, el perdón, etc. Las principales cualidades de Alá son su potencia y grandeza infinitas. Por eso, el principal precepto dogmático y moral del Corán exige la obediencia total e incondicional del hombre a la voluntad de Alá.

Así como es sencillo el dogma islámico, son simples sus mandamientos prácticos y rituales, que se resumen en lo siguiente: oración obligatoria cinco veces por día en un horario establecido; ablución antes de la plegaria, y en caso de haber tocado algo impuro, un impuesto *(zakiat)* que irá en beneficio de los pobres, en los hechos, del fisco; un ayuno anual (*uraza*, en el décimo mes, ramazán) que dura todo el mes; la peregrinación *(hadj)* a La Meca sagrada, que todo musulmán recto debe efectuar por lo menos una vez en la vida.

Cada uno de estos preceptos, aunque en su conjunto no sean demasiado duros y difíciles de cumplir, admite excepciones y atenuaciones, en caso necesario. Cuando no se tiene agua para las abluciones, se la puede reemplazar por arena o polvo; el ayuno no es obligatorio para los enfermos y los viajeros, que deberán cumplirlo más tarde durante el número requerido de días; de paso sea dicho, el ayuno musulmán, a diferencia del cristiano, implica la completa abstención de comida y bebida, desde la salida hasta la puesta del sol, pero hasta el amanecer les está permitido comer y beber a voluntad y entregarse a toda clase de placeres.

Los musulmanes tienen varios ritos y prohibiciones similares a los de los judíos; por ejemplo, es obligatoria la circuncisión de los varones (pero no se circuncida a los recién nacidos, como hacen los judíos, sino a los niños de siete a diez años de edad); la prohibición de comer carne de cerdo, la rigurosa prohibición de confeccionar imágenes de Dios, como asimismo de reproducir a cualquier ser vivo, hombre o animal, para no dar oportunidad a la veneración de ídolos. Además, está prohibido beber vino, pero esto no se cumple en todas partes.

Otro de los preceptos de la religión musulmana es el de la guerra santa *(djihad)*, cuya existencia es muy natural, puesto que el movimiento mahometano surgió de la necesidad que tenían los árabes de unirse y conseguir tierra. El Corán expone claramente este precepto: durante ocho meses al año (pues los otros cuatro se consideran "prohibidos") hay que combatir a los paganos y los infieles, exterminarlos y apoderarse de sus bienes (*Corán*, cap. 2, págs. 186-190, 212; cap. 3, págs. 5, 29, 36, 74 y otras). En esto se manifiesta nítidamente el rasgo característico del islamismo, que se presenta en él con mayor fuerza que en otras religiones "universales": la intolerancia frente a los adeptos de otras religiones. Sin embargo, los teólogos musulmanes y los científicos seglares interpretaban de diferente manera el mandamiento de la guerra santa. En efecto, el Corán hace distingos entre los creyentes de diversas religiones no musulmanas. Toma una actitud acerbamente hostil con respecto a los paganos, es decir los adeptos

de los cultos politeístas tribales: "Creyentes, combatid a los infieles que se hallan cerca de vosotros, hacedles conocer vuestra fiereza [...]" (*Corán*, cap. 9, pág. 124). En cambio, los compiladores del Corán manifiestan respeto por la gente que "posee la escritura", o sea los judíos y los nazarenos (cristianos), lo cual es fácil de comprender, ya que la ideología del islamismo germinó en el terreno de estas religiones, simplificándolas más tarde. Pese a todo, el Corán contiene también un precepto que ordena combatir a quienes "recibieron la escritura", cuando "no aceptan la fe verdadera" (cap. 9, pág. 29). En la historia posterior del islamismo desapareció toda diferencia práctica entre los partidarios de otras religiones; todos ellos fueron considerados infieles *(djiaur)*, a los que había que someter o exterminar. Bajo la bandera de *djihad* (o *hazawat*), los predicadores musulmanes, incluso en nuestros días, incitaron repetidas veces a los creyentes a librar la guerra santa contra todos los infieles, contra nuestro Ejército Rojo, entre ellos.

La ética y el derecho

La ética del islamismo es bastante rudimentaria. Se prescribe ser justo, devolver bien por bien, mal por mal, ser generoso, ayudar a los pobres, etc. A diferencia del cristianismo, el islamismo no tiene preceptos morales irrealizables.

Las nociones musulmanas acerca de la moral familiar y la relación entre los sexos reflejan los conceptos del régimen patriarcal-clánico. La mujer es un ser subordinado, creado por Alá para servir y proporcionar placer al hombre. Pero no obstante, el Corán reconoce derechos humanos y civiles de la mujer: condena la excesiva crueldad del marido y establece los derechos de la mujer a la dote y la herencia. Por ello alivió algo la situación de la mujer, que el derecho patriarcal árabe hacía muy dura.

El régimen patriarcal clánico repercutió también en los principios sociales del islamismo primitivo. Todos los musulmanes son iguales ante Dios, pero las diferencias económicas, la riqueza y la pobreza, constituyen un hecho natural, establecido por el propio Alá. El impuesto obligatorio en beneficio de los pobres parece destinado a paliar las contradicciones económicas; sin embargo, el Corán protege celosamente la propiedad privada y declara legítimamente la ganancia comercial, aunque condena la usura ("Dios permite la ganancia en el comercio, pero prohíbe la ganancia excesiva"; cap. 2, pág. 276). Todo eso es el resultado del compromiso entre los intereses de la clase comercial y los de la masa campesina y nómada, que sufría las consecuencias de la usura y el vasallaje; el Corán prohíbe el sojuzgamiento por deudas.

Una mirada general sobre el dogma, el ritual y la ética del temprano islamismo nos permite determinar fácilmente que esta doctrina está fundada en las concepciones judeo-cristianas, pero que fue adaptada a un sistema más primitivo, la vida clánico-tribal en descomposición. La ideología islámica es más sencilla, más burda, más comprensible para las grandes

masas creyentes, en particular para los nómades y agricultores de Asia; sus preceptos son simples y fácilmente realizables.

La difusión del islamismo

Las mencionadas características de la religión musulmana, determinadas por las condiciones en que apareció, facilitaron su difusión entre los árabes. Aun cuando haya tenido que luchar para vencer la resistencia de la aristocracia tribal, que tendía al separatismo (rebelión de las tribus de Arabia después de la muerte de Mahoma), el islamismo logró con bastante rapidez una victoria completa en el mundo árabe. La nueva religión señalaba a los belicosos beduinos un camino sencillo y claro para enriquecerse, para superar la crisis: la conquista de nuevas tierras.

Los sucesores de Mahoma —los *califas* Abú Bekr, Omar y Otmán— conquistaron en poco tiempo los países próximos, y luego también los más lejanos, de la cuenca del Mediterráneo y de Asia Menor. Las conquistas se llevaron a cabo bajo el estandarte del islam, "la verde bandera del profeta", y fueron facilitadas por el hecho de que las poblaciones de los imperios Bizantino y Sasánida sufrieran cruelmente la opresión de sus señores feudales y no ofrecieron resistencia a los árabes. En los países conquistados por estos últimos, las obligaciones de los campesinos fueron considerablemente aliviadas, en especial modo las de quienes se convertían al islamismo; ello contribuyó a que grandes masas de la población de diversos países abrazaran la nueva fe. El islam, que nació como religión nacional árabe, no tardó en trasformarse en supranacional, "universal"; en los siglos VIII y IX era ya la religión predominante, la casi única de los países del califato que se extendía desde España hasta Asia Central y las fronteras de la India. Entre los siglos XI y XIII se propagó ampliamente por el norte de la India, siempre a raíz de las conquistas. En los siglos XIV a XVI se difundió en Indonesia, principalmente a través de los comerciantes árabes e indios, y desalojó casi por completo al hinduísmo y el budismo (excepto en la isla de Balí). También en el siglo XVI el islamismo se infiltró en el pueblo kipchak, en la Horda de Oro, entre los búlgaros y otros pueblos del Mar Negro, y más tarde, entre los pueblos del norte del Cáucaso y de Siberia Occidental.

Los cismas. La secta Shiita y otras

Pese a que el islamismo, como religión común, sirvió para unir en cierta medida a la población, no por ello desaparecieron en los países musulmanes las contradicciones nacionales y menos aun las de clase; por el contrario, éstas se fueron agudizando gradualmente. Producto de ello son las diferentes tendencias de la religión mahometana, así como los cismas y las sectas.

A consecuencia del cisma mayor (y uno de los primeros) apareció la

secta *shiita* (*shia* significa en árabe partido, secta). Creen algunos investigadores que a través de esta secta se manifestó el descontento y la resistencia de los persas (tanto de los señores feudales como de los campesinos) hacia los conquistadores árabes, es decir que se trataba de una especie de envoltura religiosa del movimiento nacional antiárabe del Irán. Esto es cierto, en parte, pero el movimiento shiita no tomó este carácter en seguida, sino más tarde; todo comenzó por una lucha intestina entre los árabes, la lucha por el poder entre los sucesores de Mahoma. El cuarto califa, Alí, era pariente consanguíneo del profeta, su primo y yerno; los partidarios de Alí (shia Alí, o sea, el partido de Alí) no reconocían la legitimidad de los califas predecesores, pues no procedían de la familia del profeta, sino que habían sido "elegidos" por la comunidad religiosa, es decir, usurpado el poder. La lucha adquirió la forma de una disputa por la sucesión en el poder del califato. El partido fue derrotado, y el propio Alí, asesinado. Pero más tarde sus adeptos se afirmaron en el Irán y el Irak, donde el movimiento shiita se propagó ampliamente como expresión de protesta contra el poder del califato árabe. Según la leyenda shiita, Alí y sus hijos Hasan y Husain murieron como mártires por la fe. En memoria de este martirio los shiitas celebran anualmente la ceremonia fúnebre *shajsei wajsei*, en la cual los fanáticos llevados al éxtasis se hieren con puñales o bien expresan de otra forma igualmente salvaje su fidelidad religiosa a la memoria de los mártires.

El rasgo principal del shiismo es la creencia en que sólo los descendientes consanguíneos de Mahoma (*imames* o imanes) pueden ser sus sucesores legítimos; en cuanto a los salifas "elegidos" por la comunidad (pero que, en la realidad, han usurpado el poder) son ilegítimos. En consecuencia, los shiitas rechazan la suna, compuesta bajo los primeros califas con las leyendas referentes al profeta. Pero el shiismo no permaneció unido durante mucho tiempo, sino que surgieron en su seno diferentes corrientes. Se tornó predominante la que acepta a los once imanes legítimos, descendientes de Alí; en cuanto al imán duodécimo, permanece oculto, invisible desde el siglo IX, en algún desconocido, hasta que, al final de los tiempos, reaparezca como salvador, *mahdi*. Esta tendencia, la más difundida dentro del shiismo, se afirmó particularmente en el Irán, y desde el principio del siglo XVI (bajo la dinastía de los Sefevíes) se convirtió en la religión oficial del país.

Otras ramificaciones del shiismo cuentan con menos adeptos, y constituyen sectas poco numerosas. Este es el caso de la que agrupa a los *ismaelitas* (de Ismael, su fundador, siglo VIII), difundida actualmente en las regiones montañosas del Afganistán, Badahstán y otros lugares. Los ismaelitas creen que en sus imanes se encarna el alma universal; hasta 1957 fue jefe de la secta el Agha-Khan, quien vivía en Bombay y recolectaba los tributos de los miembros de su secta. La doctrina ismaelita incorporó muchos elementos de las ideas filosófico-religiosas musulmanas de Asia y también de las creencias populares locales.

En el siglo IX se escindió de la secta de los ismaelitas el grupo de los *cármatas*, secta democrática cuyos miembros, principalmente campesinos y

beduinos de Arabia, implantaron la comunidad de bienes. Los jefes de la secta intentaban unir la doctrina religiosa musulmana con las ideas de los neoplatónicos y los gnósticos; consideraban al hombre como un microcosmos, proveniente de la divinidad. La secta de los cármatas existió hasta el siglo XI.

El ismaelismo dio origen asimismo a la secta de los *hachishinos (assasinos)*, los cuales unían el misticismo con la lucha fanática por la fe contra los no musulmanes. Durante las cruzadas, los assasinos fueron los enemigos más encarnizados de los cruzados (de paso sea dicho, la palabra francesa "assasin" —asesino— viene del nombre de esta secta).

Por último, en el siglo XI, surgió de la misma raíz el grupo de partidarios del califa Hakim; debido al nombre de un importante jefe de la secta, Ismael ad Darasi, sus partidarios llevan todavía en el Líbano el nombre de *drusos*.

El islamismo ortodoxo y sus diversas escuelas

A diferencia de la tendencia shiita, el islamismo ortodoxo, que es profesado por la mayoría de los musulmanes, se denomina *sunismo*; sus adeptos reconocen el carácter legítimo de los sunas. Tampoco este movimiento permaneció completamente unido, pues en los siglos VIII y XI surgió dentro de él la tendencia *mutazilita*. Los mutazilitas intentaron dotar a la doctrina religiosa musulmana de un espíritu racional; demostraban la "justicia" de Dios y la existencia del libre albedrío del hombre; consideraban al Corán un libro escrito por los hombres, no por Dios. Algunos califas, que buscaban sostén para su poder cada vez más débil, apoyaron a los mutazilitas. Pero poco después (a fines del siglo IX) el clero reaccionario y fanático se impuso en el califato y la secta mutazilita fue perseguida. Se consolidó la doctrina acerca de la eternidad "increada" del Corán. Sin embargo, las ideas mutazilitas dejaron su sello en el desarrollo ulterior de la teología musulmana.

Entre los siglos VIII y X, en la teología musulmana se formaron cuatro escuela: *hanifita, shafiita, malikita* y *janbalita* (por los nombres de sus fundadores). La última de ellas estaba impregnada de un fanatismo extremo; interpretaba literalmente los dogmas religiosos; se consolidó entre la atrasada población beduina de Arabia. Muy semejante era la escuela malikita, que adquirió bastante difusión en el norte de África. En cuanto a las otras dos, que se difundieron entre las esferas más cultas del mundo árabe, admitían una interpretación más libre de la doctrina. Sin embargo, no existe gran hostilidad entre los adeptos de las cuatro escuelas teológicas.

El sufismo y el taricato

En los mismos siglos VIII-X surgió en el islam la corriente mística, semimonástica, del *sufismo*. (de la palabra *"sufi"* o sea una tela burda de lana). Nació dentro del shiismo, pero penetró también dentro del ámbito sunita. En la doctrina religiosa sufita repercutió la influencia de las ideas

mazdeístas, quizá también budistas, e incluso neoplatónicas. Los sufitas no conceden mucha importancia al aspecto exterior del ritual, sino que buscan el genuino conocimiento de Dios, una fusión mística con la divinidad. Algunos de ellos llegaron a profesar ideas panteístas (Dios está en el mundo entero, que es la manifestación o emanación de Dios), lo que los alejó de la idea groseramente antropomórfica de Alá, que presenta el Corán. Los sufitas atribuían gran trascendencia a los nombres de Dios, citados por el Corán. Al principio, la corriente místico-panteísta del sufismo padeció persecusiones por parte de los fanáticos musulmanes ortodoxos, pero paulatinamente ambas partes se avinieron a concesiones. Los adeptos de la doctrina sufita formaron órdenes de monjes peregrinos —*derviches*— encabezadas por los *ishan*. Tanto los sunitas como los shiitas consideran legítimas dichas órdenes. Los derviches, que al ingresar en la orden prestan el juramento monástico de pobreza, en la práctica se han convertido en embaucadores, que engañan y roban al crédulo pueblo; en cuanto a los jefes de los derviches, los ishan, despojan a su vez a sus discípulos, los *murid*. Algunas órdenes derviches se entregan en sus plegarias —las así llamadas *zicras*— a danzas frenéticas y otros modos puramente *shamánicos* de comulgar con Dios; se asigna gran importancia mística a la exclamación "Hug".

El movimiento del *taricato* tiene vínculos históricos con el sufismo. En un comienzo, el concepto significaba un camino recto en la vida, para comulgar con dios (la palabra *taric* significa "camino" en árabe). Pero, más tarde, se aplicó el término a la enseñanza de los fanáticos, que predicaban la "guerra santa" contra los cristianos y otros infieles. Fue bajo la bandera del taricato que los imanes del Cáucaso (Kazi-Mulha y Shamil) combatieron a los rusos. Constituían la fuerza de choque del taricato los murid, discípulos del *murshid*, su maestro espiritual, a quien obedecían ciegamente. De aquí que el movimiento de Shamil se denominara a veces el muridismo.

Las sectas posteriores. Los wahabitas

En los tiempos modernos, la creciente complejidad de las condiciones económicas, sociales y políticas, así como la agudización de la lucha de clases provocaron la aparición de nuevas sectas en el islamismo. Entre los beduinos de Arabia surgió en el siglo XVIII la corriente de los *wahabitas* (adeptos de Mohammed ibn Abu ad Wahaba), que reflejó la espontánea protesta del elemento nómade contra la riqueza y el lujo de los comerciantes urbanos. Los wahabitas, siguiendo las tradiciones de la rigurosa escuela janbalita, exigían el retorno a la sencilla vida patriarcal de los primeros siglos del islam, el cumplimiento estricto de los ritos y preceptos religiosos y la eliminación del lujo; combatían la influencia cultural europea, no admitían el culto de los santos y veneraban a un dios único. Después de una dura lucha contra sus adversarios, los wahabitas se impusieron, a comienzos del siglo XX, en la región de Nechd (Arabia Interior) y luego sometieron Hedjaz, con las ciudades La Meca y Medina. En el Estado de Arabia Saudita, que reúne las dos regiones mencionadas, el wahabismo se convirtió en religión predominante.

Babismo y bahaísmo

El descontento profundo de los campesinos y los pobres de las ciudades, en la Persia de mediados del siglo XIX, se revistió de una envoltura religiosa. El jefe ideológico de las masas fue Mohammed Alí, que adoptó el seudónimo de "Bab" ("portal", en el sentido de que serviría de mediador entre los hombres y Dios); el movimiento se denominó *babita*. Bab predicaba la igualdad y fraternidad de todos los hombres, pero, por supuesto, se refería tan solo a los musulmanes creyentes; se declaró sucesor del profeta, llamado a anunciar a los hombres la nueva ley. La doctrina de Bab está colmada de conceptos místicos y se aproxima al panteísmo. El movimiento babita, que tuvo amplia difusión entre las masas populares, fue cruelmente reprimido por quienes ejercían el poder; sus líderes sufrieron una muerte atroz (1850). No obstante, el movimiento tuvo continuadores, aunque perdió su carácter revolucionario combativo. Uno de los ex-partidarios de Bab, Mirza Husein Alí, que tomó el seudónimo de "Baha-Ulla", modificó esencialmente la doctrina babita. Él también predicaba la igualdad de todos los hombres, el derecho de todos a los frutos de la tierra, pero no aceptaba la violencia ni la lucha abierta, preconizaba el amor, el perdón y la no resistencia al mal; quizás haya sufrido la influencia de las ideas cristianas. Baha-Ulla atenuó los dogmas y las normas jurídicas del islamismo; la nueva doctrina pasó a llamarse *bahísmo*, debido al nombre de su fundador. No respondía ya a los anhelos de las masas populares y se propagó más bien en el ámbito intelectual, pero, en cambio, como versión refinada, reformada y modernizada del islamismo, halló adeptos incluso en Europa occidental y América.

Mahdismo

En los países coloniales, algunos de los movimientos de masas por la liberación nacional se llevaron a cabo bajo el signo del islamismo. El más conocido es el movimiento mahdista del Sudán (1881-1898). Su jefe, Mohammed Ahmed, se proclamó *mahdi* (o sea, salvador, mesías), el llamado a dirigir la lucha de los musulmanes africanos contra los colonizadores. El movimiento se extendió a todo el Sudán Oriental y hacia el este, hasta el Mar Rojo. Se prolongó durante veinte años, y sólo a costa de grandes esfuerzos logró reprimirlo el imperialismo anglo-francés.

El shariat, derecho musulmán

Constituye un rasgo característico de la religión musulmana su activa intervención en todos los aspectos de la vida del hombre. Tanto la vida privada y familiar de los creyentes como el ámbito social y político, las relaciones civiles, la justicia y la estructura cultural deben estar íntegramente sometidos a las leyes religiosas. En otros tiempos, en los países mu-

sulmanes se había operado una completa fusión de los poderes estatal y eclesiástico; el jefe del estado *(califa, padishá)* era considerado el sucesor del profeta. Su consejo de Estado estaba integrado por altos dignatarios del clero, y la justicia se hallaba íntegramente en manos de eclesiásticos. Tanto el derecho criminal como el civil sin excepción, estaban estructurados sobre la base de la ley religiosa, el *shariat*. Los teólogos musulmanes fiscalizaban el cumplimiento de las leyes del shariat y las interpretaban.

Por consiguiente, el clero musulmán cumplía, y cumple aún, funciones seglares, más que puramente religiosas. El *mullah* de la mezquita es, en la realidad, el maestro de la escuela de ésta. El *cazi (cadi)* es el juez y al mismo tiempo el conocedor del shariat. El *mufti*, alto dignatario del clero, la más alta autoridad en problemas del shariat. Encabeza el clero de cada país musulmán el *sheik-ul-islam*, descollante teólogo que al mismo tiempo desempeña el cargo de consejero del soberano. Las aclaraciones que hace el sheik-ul-islam sobre un problema en discusión, ya se trate del dogma, de política o de derecho civil, se consideran ley inapelable.

En el pasado la instrucción pública era también netamente religiosa. Las escuelas inferiores, las *mektebe*, dependían de las mezquitas; los colegios superiores, las *medrese*, constituían un tipo especial de seminarios, donde los alumnos estudiaban el Corán, literatura religiosa y problemas teológicos. La enseñanza se impartía en árabe, idioma, también, de la literatura religiosa. A propósito, el sistema árabe de escritura fue adoptado en los idiomas turcomano e iranio, aunque no es el más adecuado para ellos.

La iglesia solía constituir una importante fuerza económica en los países musulmanes. Según el shariat, la iglesia puede poseer bienes, que deben ser considerados inalienables (*wakf*, en plural *wakuf*). Las tierras de wakuf estaban integradas por los dones que hacía el califa (en la época de las conquistas), por donaciones, etc.; solían ser muy extensas; por ejemplo, en los países del Asia Central cerca de la mitad de todas las tierras cultivadas eran propiedad de la iglesia, y rendían enormes beneficios, ya que generalmente se arrendaban en condiciones muy rigurosas. Un clero, muy numeroso, vivía a costa de los bienes de wakuf.

El islamismo y las otras religiones

Aun cuando el islamismo ortodoxo no acepta compromiso alguno con otras religiones (a diferencia del budismo, por ejemplo), en las masas populares las creencias musulmanas se entrelazan a menudo con otras, muy antiguas, premusulmanas. En casi todas partes, especialmente en las regiones más atrasadas, está difundido el culto de los santos locales; con frecuencia, los santos resultan ser las antiguas divinidades protectoras del lugar, a quienes se dio nombres musulmanes. En muchos sitios, particularmente en Asia Central, el culto de los santos está vinculado con el de los *mazaros*, supuestos sepulcros de dichos santos, en la realidad antiguos santuarios locales. Por doquier está difundida la fe en la magia y el uso de amuletos (con frecuencia se trata de escapularios, con algún texto del Co-

rán adentro). Muchos mullas desempeñan la función de exorcistas y curanderos.

Resulta interesante señalar que a lo largo de muchos siglos, el islamismo salió victorioso de todos los conflictos que tuvo con el cristianismo. En la mayor parte de los países del Mediterráneo en que hoy predomina, se impuso desalojando al cristianismo, que había dominado hasta entonces (norte de África, Egipto, Siria, Asia Menor). En el Cáucaso, la mayoría de los pueblos profesaba el cristianismo, pero cuando comenzó a propagarse el islamismo, muchos de ellos lo adoptaron (circasianos, kibardinos, adzharios, parte de los osetios y abjasios). En la península balcánica se convirtieron al islamismo grupos de búlgaros, macedonios, bosnios y albaneses, que antes habían sido cristianos. En cambio, la historia no conoce un sólo caso inverso, es decir la conversión en masa al cristianismo por parte de un pueblo musulmán. Es verdad que los musulmanes fueron desplazados de la península ibérica a consecuencia de la reconquista cristiana (siglos XII-XV), pero aquello fue un triunfo militar, no de una religión sobre otra.

¿Por qué, pues, la religión de Mahoma se impuso con tanta frecuencia a la de Cristo? Al parecer, porque es una religión más sencilla, accesible y fácil de comprender para las masas populares, en particular en los países orientales, donde predomina el régimen de vida patriarcal-feudal.

El modernismo

Durante las últimas décadas, en muchos países musulmanes se llevaron a cabo reformas burguesas, que disminuyeron el poder de la religión; esto se realizó de un modo particularmente radical en Turquía, tras el derrocamiento del sultán, ocurrido después de la primera guerra mundial (bajo Kemal Ataturk).

Para no perder influencia sobre los creyentes, el clero musulmán ha hecho varias concesiones al espíritu de la época; las antiguas prohibiciones se han atenuado o suprimido, los inventos técnicos se ponen al servicio del culto (por ejemplo, las mezquitas se iluminan con luz eléctrica; en vez de la voz del muezin, un altoparlante llama a los fieles a la oración). Las mujeres gozan del derecho de entrar en las mezquitas; incluso la propia doctrina religiosa, el contenido del Corán, se interpreta a veces en forma alegórica.

En la Unión Soviética, la religión musulmana (al igual que todas las demás) ha perdido sus privilegios y se ha trasformado en asunto privado de los creyentes.

CONCLUSIONES

¿Qué demuestran los cuadros históricos de la religión de los diversos pueblos y épocas que hemos analizado en el presente libro? ¿Qué lugar ocupó la religión en el pasado de la humanidad y cuál es su papel actual en la vida del hombre?

La religión, algo más que meras ideas

La primera deducción y la más evidente: la historia de la religión no es simplemente la historia de los extravíos de la inteligencia humana. Si la religión fuera sólo un conglomerado de ideas erróneas acerca del mundo, su papel en la historia de la humanidad sería muy modesto; el hombre superó muchos puntos de vista falsos en su camino hacia el progreso, mas, dado que esas concepciones obstaculizaban el progreso, el hombre las hacía polvo con cada paso que avanzaba en el conocimiento del mundo. La suerte de la religión fue distinta, los conceptos fantásticos y falsos de que está saturada resultan sorprendentemente resistentes y como impenetrables para el conocimiento basado en la experiencia. Por ejemplo, si tomamos el cristianismo, el simple sentido común, sin hablar ya de la investigación científica, nos demuestra que el Antiguo y el Nuevo testamentos, así como los restantes libros cristianos están llenos de burdas invenciones y de inocentes fantasías; y sin embargo, muchos millones de personas, inclusive gente instruida, siguen creyendo en ellas. Por lo tanto, hay algo en la religión que da asidero a esas ideas falsas e incompatibles con el sentido común.

El contenido de la religión no comprende únicamente las ideas fantásticas en la imaginación de la gente, sino también los ritos establecidos, las ceremonias obligatorias, los sacrificios, las prohibiciones: el tabú; la religión es, además, el código de moral y de derecho que forma parte integrante de la vida familiar y social, y que con frecuencia se introduce también en la legislación, en la justicia e inclusive en las relaciones internacionales; son también los objetos materiales, imágenes, fetiches, iconos, templos y monasterios. También lo son determinados grupos de personas a ella consagradas, con intereses creados en ella: desde los brujos y magos primitivos y los "hacedores de lluvia" hasta los actuales sacerdotes, monjes, obispos, patriarcas, mullah, rabinos y lamas. Por fin, la religión incluye también a las organizaciones clericales, los partidos políticos y los sindicatos de orientación religiosa, las escuelas religiosas y las facultades teológicas de las universidades.

Los representantes sociales de la religión

La fuerza de la religión radica sobre todo en que mucha gente y numerosos grupos sociales influyentes tienen intereses creados en ella, inclusive intereses puramente materiales; en que esos grupos y personas son parte inseparable de las clases dirigentes de la sociedad explotadora o de sus predecesores históricos. Claro que esto no significa que "la religión fue inventada por los curas", como suponían algunos escritores antirreligiosos, proclives a una solución simplista del problema: Jean Mellié y Silvano Maréchal (siglo XVIII) hasta Enrique Eilderman (siglo XX). Las raíces de la religión son más profundas.

Ya en el régimen comunal clánico, especialmente en su última época, como ya hemos visto, no faltaron personas especializadas en los ritos mágicos y del culto; eran quienes conocían y conservaban las creencias mágico-religiosas; la aparición de esos especialistas fue una de las manifestaciones de la creciente división del trabajo social y el comienzo de la separación entre el trabajo intelectual y el físico. Estos especialistas fueron no sólo los encargados de conservar las creencias religiosas, sino, en grado considerable, los creadores de éstas. No es verosímil que las creencias tribales, ni siquiera las elementales y por todos compartidas, hayan nacido de buenas a primeras, espontáneamente y en la misma forma en la mente de todos los miembros de la tribu. Esto sería un milagro, más fantástico que cualquiera de los religiosos. Las condiciones en que surgieron en cada medio social determinado (en cada tribu) eran más o menos las mismas, pero las creencias se formaron o, mejor dicho, fueron obra, producto, en primer término, de la mente de una o de varias personas; luego se trasmitieron de un individuo a otro, de padres a hijos, de los ancianos a los adolescentes. "Existen razones suficientes para suponer que las ideas religiosas, primero tomaban forma, y luego se modificaban y se hacían más complejas en la mente de los especialistas consagrados a este tipo de actividad, luego, de ellos pasaban al resto de los hombres. Por eso no es casual que, en la mayoría de los casos, los etnógrafos hayan recibido la información que les sirvió de base para la descripción de las creencias de un pueblo dado de las brujas, shamanes y sacerdotes.

Lo dicho no es, por supuesto, una regresión a la simplista "teoría del engaño", pues es sabido que los mismos brujos, curanderos y shamanes, en su mayoría, creen ellos mismos, o por lo menos a medias, en lo que predican a sus fieles. Pero personalmente, debido a su actividad específica, están más predispuestos a "componer" creencias, y más interesados (inclusive de manera puramente material) que nadie en conservar y consolidar esas creencias en la conciencia de la gente.

En la sociedad de clases, la religión se convierte en instrumento, en el sentido directo y estricto de la palabra, de la opresión social, y no podría desempeñar ese papel si su contenido se redujera a puntos de vista erróneos sobre el mundo; éstos se desvanecen fácilmente por sí sólos; la experiencia los refuta a cada paso. Es por eso que la dificultad para superar la religión no está en rebatir las ideas falsas, como imaginaban los educadores ateístas

burgueses; detrás de esas ideas hay una tradición secular de normas de conducta y de ritos determinados; además de esa tradición, está la fuerza unida y bien organizada de las corporaciones sacerdotales y de la jerarquía eclesiástica. Esa organización eclesiástico-sacerdotal es la fuerza social directa que conforma la base y el apoyo de la religión. No hay necesidad de recordar que, en la sociedad explotadora, la religión misma es sólo una parte de la poderosa organización de la clase dirigente y un aparato que ésta utiliza para la coerción ideológica.

Tampoco debe olvidarse, por supuesto, la influencia psicológica directa (e ideológica) de la religión sobre la conciencia de la gente, acostumbrada por la tradición a buscar apoyo y consuelo, en caso de cualquier inconveniente, y en particular en las grandes desgracias. Esa tradición, que se fue formando a través de milenios, se ha enraizado tan profundamente en la psiquis de la gente, que hasta en el nuestro y en otros países socialistas donde las raíces sociales de la religión han sido suprimidas y la autoridad de la iglesia debilitada, muchas personas buscan consuelo en ella.

De ahí que resulte evidente el papel conservador, de real importancia que ha desempeñado la religión, y en parte sigue desempeñando, en la vida del hombre, y no sólo en la esfera ideológica, sino también en la vida diaria, la legislación, la política y la economía.

La religión es un mal para los pueblos

Tal deducción resulta, por supuesto, bastante penosa. ¡Qué pesado lastre, producto de una herencia inútil y francamente nociva, arrastra el hombre desde los primeros tiempos de su historia, hasta nuestros días! ¡Cuántas fuerzas materiales y espirituales inútilmente gastadas, ahogadas y silenciadas bajo el peso muerto de la fantasmagoría religiosa, de creencias y supersticiones absurdas y de ritos irracionales! ¡Cuántos hombres han entregado y siguen entregando sus mejores fuerzas, inclusive su vida y la de los suyos, a espíritus y dioses inexistentes! Y cuántas guerras religiosas, largas y sangrientas; persecuciones y ejecuciones de personas que no pensaban de la misma manera; asesinatos por sospechas supersticiosas de brujería, etc. A pesar de que en su mayoría esas guerras y persecuciones surgían a causa de intereses materiales, se inspiraban en ideas religiosas y eran los motivos religiosos los que las hacían a menudo, extraordinariamente feroces y sanguinarias: "¡castiga a los infieles!", "¡mueran los malditos herejes!", "¡destruid a los enemigos de Dios!". Y si en nuestros días han cesado en la práctica las guerras religiosas o han perdido su anterior forma cruenta, la discordia religiosa subsiste aún. La religión, igual que antes, más que vincular entre sí a los hombres, los divide, y cuando los une es sólo para oponerlos más violentamente unos contra otros, como si la humanidad tuviera todavía pocas discordias y enemistades.

Por último, las tradiciones religiosas echan sobre los hombros de la humanidad trabajadora un enorme peso económico. Para ganar la protección de las fuerzas sobrenaturales, asegurarse su ayuda, el hombre supersti-

cioso ofrece sacrificios, sacrificios en el sentido más literal de la palabra. El campesino marii degollaba su última vaca y la entregaba a los dioses; el pescador coriaco mataba al perro, su principal riqueza. La fuerza de la costumbre y el miedo supersticioso inducen al hombre a entregar al mundo del más allá hasta sus últimos bienes, tras la vana esperanza de una recompensa material. En los antiguos Estados orientales, numerosos esclavos y campesinos, agricultores y artesanos adscritos a los templos, soportaban toda su vida un trabajo superior a sus fuerzas en beneficio de los sacerdotes; en la Europa medieval, casi la mitad de la población campesina feudal vivía en tierras pertenecientes a los obispos, monasterios y congregaciones religiosas, y se agotaba trabajando en provecho de los parásitos eclesiásticos; se consideraba que esos hombre servían a Dios. El campesino indio aún ahora suele llevar su última rupia al usurero, al brahmán, y gasta sus últimos ahorros para organizar el ritual obligatorio o el sacrificio. El campesino ruso, hasta poco antes del establecimiento del poder soviético, sabía que si se casaba un hijo, si nacía un niño, si moría alguien en la familia, si era Pascua o se celebraba alguna fiesta del trono, había que pagar al pope, aunque no hubiera con qué hacerlo. En los países capitalistas todavía suele ocurrir lo mismo.

Las raíces terrenas de las creencias religiosas

No debe olvidarse que la religión es un fenómeno social. No es el fruto del razonamiento abstracto de un "filósofo salvaje", como lo imaginaba Edward Tylor, el creador de la teoría animista, ni tampoco un engendro de la fantasía especulativa de la mitología naturalista. La religión, en todo el trascurso de su historia, tuvo estrecha vinculación, y sigue teniéndola, con todos los aspectos de la vida social: desde la psicología social hasta la economía.

Esta relación tiene dos aspectos. Por un lado, la religión es producto de las condiciones materiales de vida de los pueblos, pero es una imagen deformada de esas condiciones. Por otro lado, aparece como ejerciendo influencia inversa sobre esas condiciones materiales y sobre todos los aspectos de la vida de la sociedad.

Examinemos en primer término un aspecto de la cuestión: las creencias religiosas como reflejo fantástico de algo real y verdadero en la mente del hombre; esto es una verdad axiomática, no sólo reconocida por los marxistas, sino también por muchos sabios librepensadores burgueses. Sin embargo, no se trata de reconocer esa verdad en forma general y abstracta; mucho más difícil es saber hallar, en cada caso concreto, las raíces de las distintas creencias religiosas y de los diversos ritos; las raíces reales y terrenas de éstas. Este es el objetivo principal, o uno de los principales, del estudio de la historia de la religión. Se puede afirmar, con absoluta seguridad, que ese objetivo es mucho más importante que la descripción escrupulosa y exacta de las creencias y de los ritos. Aunque describiéramos decenas de esas creencias y rituales, y lo hiciéramos en la forma más minuciosa, pero sin comprender cuáles son sus raíces terrenas, tal descripción, desde el punto de

vista científico y en el mejor de los casos, sólo podría servir como materia prima para otro investigador.

Los hechos presentados en los capítulos precedentes, acerca de las ideas religiosas y de los rituales de distintos pueblos, no nos interesan por sí mismos sino en relación con ciertos hechos reales, de los cuales esas ideas y esos ritos nacieron como una imagen suya, pero desfigurada.

Prevención contra la interpretación demasiado simplista de las raíces terrenas de la religión

Claro que no debe darse una interpretación simplista al problema de las raíces terrenas de las creencias religiosas, pues ellas no siempre están a la vista. No toda idea religiosa, tomada en particular, ni todo rito religioso pueden ser deducidos de alguna práctica material. En la mayoría de los casos, trata de un problema mucho más complejo. No hay que olvidar la relativa autonomía de toda ideología, inclusive de la religiosa. Las ideas religiosas, una vez surgidas son, por lo general, muy persistentes y se conservan aun cuando cambien las circunstancias que les dieron origen; se modifican por imperio de nuevas circunstancias, y ejercen influencia unas sobre otras; a menudo se mezclan, se contaminan y se trasforman en conceptos más complejos. Lo mismo ocurre con los ritos y los cultos. Pero este proceso no es independiente ni espontáneo, está determinado por todo el mecanismo del desarrollo de la sociedad misma, por circunstancias históricas concretas. En cuanto a las distintas etapas de ese proceso, si las tomamos por separado, son muy difíciles y a menudo hasta imposibles de explicar dentro de las condiciones materiales del medio social en que se observan.

Para avalar lo dicho son suficientes dos o tres ejemplos; tomémolos de religiones originarias del cercano Oriente. ¿Cuál es el origen del bautismo cristiano con agua? Puede decirse que la fe en la fuerza purificadora de ese elemento, que limpiaría al bautizado del pecado original; se fundamenta en una propiedad verdadera del agua: lavar la suciedad. Pero nosotros no podemos quedar satisfechos con esta explicación, aunque sólo sea por el mero hecho de que dicha propiedad es archiconocida; sin embargo, sólo en la religión cristiana el ritual de admisión de un nuevo miembro a la comunidad tomó la forma de baño o de abluciones con agua. Por lo tanto, hay que hallar la fuente directa de donde emana este rito. Las primitivas comunidades cristianas lo adoptaron de la secta de los mandeos del cercano Oriente, del mismo modo que lo hicieron con todos los ritos restantes de unos u otros de sus predecesores. Entre los mandeos, la veneración del agua como principio de pureza se remonta, evidentemente, al antiguo culto babilónico de Ea, dios de las aguas. De manera que sólo a través de una larga cadena de relaciones históricas se llega a las raíces originales de tal rito.

Otro ejemplo; la costumbre judía y musulmana de la circuncisión de los niños, cumple la misma función, es signo de admisión en la comunidad religiosa. Más de una vez se hizo el intento de explicar el origen de esta costumbre con consideraciones racionales: el corte del "extremo de la mem-

brana'' cumpliría cierto papel higiénico, y otros absurdos. Sólo es posible comprender el origen del rito de la circuncisión si se considera su difusión entre otros pueblos más atrasados. Entre ellos se practica, hoy todavía, pero no en los recién nacidos ni en niños de siete años, sino en los adolescentes que entran en la edad viril, y cumple un papel real y evidente, aunque en forma excesivamente cruel: el de hacer física y temporariamente imposible violar la prohibición sexual, impuesta a los que no han alcanzado la madurez. Por consiguiente, también en este caso, las verdaderas raíces del rito judeo-árabe se remontan al lejano pasado de esos pueblos.

Un tercer ejemplo: el dogma cristiano de la ''inmaculada concepción'' de la virgen María. Podría decirse que este dogma nació del deseo —consciente o no— de mostrar a todos que el Salvador no fue un hombre común, que no nació como todos. Por supuesto que no es así, ya que creencias análogas sobre el nacimiento sobrenatural de distintas personalidades célebres son conocidas entre muchos pueblos, si no entre todos: desde los antiguos egipcios y romanos hasta los chinos e indios. Pero todos estos ejemplos no explican de dónde apareció la fe en la posibilidad del embarazo de la mujer sin participación del varón. Y es totalmente imposible comprender sus raíces sin saber que ella tiene origen, según antecedentes etnográficos, en la lejana antigüedad, en la época del matrimonio por grupos, cuando, en general, el papel del varón en el nacimiento del niño era desconocido o se comprendía de manera muy confusa; primitivamente se creyó en una forma de encarnación totémica.

De todo lo dicho, resulta evidente que no siempre es fácil localizar las raíces de los distintos conceptos y ritos religiosos; y a menudo es totalmente imposible lograrlo, pero no porque esas raíces no existan, sino porque suelen estar ocultas en el remotísimo pasado histórico. Con frecuencia, la simple falta de datos reales o la deficiencia y poca seguridad de la información existente, nos impiden hallar las fuentes de distintas creencias, dogmas y ritos. En esos casos, estamos obligados a conformarnos con suposiciones (sin presentarlas en ningún caso como verdades establecidas), o inclusive dejamos simplemente el problema planteado.

Así, por ejemplo, tomando un caso de los muy numerosos, sería difícil explicar, en el estado actual de nuestros conocimientos, por qué los pueblos del oriente de Asia (chinos, mogoles, manchúes y otros), veneraban desde antiguo el cielo como divinidad superior y, en cambio, los japoneses rindieron culto al sol. En este caso y en muchos otros similares, nuestro desconocimiento no significa que no existieran causas para ello; el problema radica en que nuestros actuales conocimientos de los hechos son insuficientes. Podemos decir al respecto que el historiador de la religión tiene ante sí una enorme cantidad de trabajo.

Influencia de la religión sobre la vida social

Veamos otro aspecto del problema: la influencia de la religión en los distintos aspectos de la vida del hombre, inclusive en sus bases materiales. Ésta es, indiscutiblemente, grande, pero siempre derivada, secundaria, no

la fundamental. En la ciencia burguesa es posible hallar muchos intentos de explicar los fenómenos más diversos de la vida social y material de los hombres, atribuyéndolos a la influencia de la religión. También se dedujo que el arte debía su origen a ideas mágico-religiosas (Khun), así como las normas familiares y matrimoniales (Fustel de Coulanges), el Estado (Frazer), la técnica primitiva (Preuss), el uso de ropas (Gellwald), y casi también el idioma (Marr). Pero estas teorías fantásticas quizás no tengan ya partidarios. Sólo las costumbres funerarias son explicadas todavía por muchos como producto de conceptos mágico-religiosos, aunque es poco probable que ello sea más verosímil que lo que se afirma respecto del origen de las costumbres matrimoniales o del poder estatal. Pero si bien no podemos considerar a las creencias mágicas y religiosas como causas del surgimiento de determinadas instituciones sociales, tampoco podemos negar su influencia sobre éstas. Por eso el segundo, y no menos importante de los objetivos que tiene ante sí todo estudio serio de la religión, es investigar de qué manera ésta ha influido y sigue influyendo sobre el arte, los conocimientos, la moral, el derecho, la vida social, la economía, la política, etc.

Si bien en este aspecto queda todavía mucho por investigar, estamos ya en condiciones de formular algunas generalizaciones en base al material documental precedente.

La religión y el arte

Tomemos, por ejemplo, la influencia de la religión en el campo de la creación artística. Ella puede apreciarse con nitidez en todas las etapas del desarrollo histórico: desde la pintura cavernaria del paleolítico superior hasta los cuadros actuales de motivos eclesiásticos. ¿Significa esto que el arte nació sobre una base religiosa? Por supuesto que no. En qué grado y en qué casos los artistas se han inspirado en sentimientos e ideas religiosos, es algo que toca investigar a los estudiosos del arte. Pero lo que se sabe, contraría por el momento la opinión que considera útil y positiva dicha influencia de la religión. Más bien a la inversa: los conceptos religiosos coartan la fantasía artística, los dogmas domeñan la libre inspiración. Será suficiente recordar algunos ejemplos. En las cavernas del paleolítico superior existen representaciones magníficas y realistas de animales (carentes del elemento mágico-religioso), junto a figuras monstruosas e impotentes de seres fantásticos, que expresan algunos conceptos religiosos, de posible origen totémico. Entre los australianos contemporáneos, tales representaciones realistas de animales contrastan con los primitivos símbolos y figuras totémicos, carentes de todo valor artístico. En el arte egipcio, el verdadero estilo artístico se encuentra sólo en las obras que no están vinculadas con el canon religioso-ritual (la estatuita del escriba, por ejemplo). El arte griego se fue desarrollando y perfeccionando a medida que se liberó de la tradición religiosa. Lo mismo vemos en el arte europeo de la época del Renacimiento, donde los temas religiosos quedan sólo como forma y motivo para plasmar ideas desprovistas de todo contenido religioso (Rafael, Ticiano, Miguel Ángel y otros). Igual ocurre con la música europea, en la cual los temas reli-

giosos (Bach, el *Réquiem* de Mozart, y otros) sólo encubren sentimientos e ideas humanos.

Sin embargo, el hecho de que en el transcurso de muchos siglos los artistas, arquitectos, músicos y poetas crearan sus obras sobre temas religiosos, y los servidores de la iglesia se sirvieran de ellas para producir más fuerte impresión en los creyentes y para atraerlos con la música majestuosa del servicio divino, con las magníficas estatuas y cuadros de los santos, con la arquitectura de los templos góticos, bizantinos y otros; ese hecho, en sí, testimonia el poder de la ideología religiosa y de la organización eclesiástica que la representa. Es verdad que a la iglesia le resulta cada vez más difícil obligar al arte que sirva a sus fines. En la última década, inclusive en los países capitalistas, la creación de la música, de la pintura y de la poesía religiosas, ha cesado.

Religión, moral y derecho

Respecto de los vínculos que unen a la religión, con la moral y el derecho, queda mucho por investigar. Según opinan los defensores de la religión, es ésta la base de toda moral, opinión que es compartida también por algunos escritores librepensadores. Existe también el criterio opuesto, de que la religión se vinculó con la moral sólo en las últimas etapas del desarrollo histórico, mientras que al principio no tuvo con ella relación alguna (Plejánov). Ambas opiniones son erróneas. Las fuentes de la moral humana no radican en la religión, sino en las condiciones reales de la vida del hombre como animal social. Ya en la época de las comunidades tribales las creencias religiosas fueron las llamadas a consolidar las normas morales, dándoles sanción sobrenatural: recordemos el sistema del tabú, las prohibiciones o las prácticas de iniciación de los jóvenes, cuando se les inculcan las normas morales, las que son respaldadas por la autoridad de los antepasados o del espíritu patrono de la iniciación, y más tarde también por la autoridad del dios de la tribu. En la sociedad de clases, la moral y el derecho, que responden a los intereses de la clase dirigente, reciben la misma sanción religiosa. Pero aquí, las interrelaciones entre la moral y la religión son cada vez más complejas.

Por ejemplo, en la India, China y Japón, el sometimiento de las clases inferiores y dependientes era siempre consagrada por la doctrina religiosa. Igual ocurría a menudo en los antiguos Estados del cercano Oriente. Por el contrario, el antiguo esclavo servía a su amo obedeciendo a la fuerza bruta y no en nombre de mandamientos religiosos. Sólo el cristianismo elevó la obediencia del esclavo a su amo a la categoría de deber religioso, de un mandamiento divino. En la Edad Media, esa misma preconización cristiana de sumisión y obediencia al poder de los pudientes era acompañada de abierta violencia, mientras que las clases superiores muchas veces demostraban su abierto desprecio por los mandamientos de la iglesia. Como consecuencia de ello, la protesta espontánea de las masas oprimidas tomó, a su vez, formas de exigencia por restablecer la "justicia" divina, por llevar a la práctica los mandamientos de Dios. También en los Estados burgueses de nues-

tra época, por regla general se hermanan la violencia directa y las bases ideológicas (religiosas) que fundamentan esa violencia; como decía Lenin, "la función del verdugo" y "la función del pope" son igualmente indispensables para el régimen capitalista explotador.

Por supuesto que lo dicho no agota ni mucho menos los complejos vínculos existentes entre la moral y la religión, entre el derecho y la religión; ello afecta no sólo a las interrelaciones de clase, sino también a la esfera de las relaciones personales, familiares y otras, donde hasta la fecha las normas morales se apoyan en los conceptos religiosos de "pecado", de la "voluntad divina", del "castigo de Dios", de la "bendición de Dios", etc.

La mentida utilidad de la religión

Surge la pregunta: ¿es posible que la humanidad viviera tantos siglos, tantos milenios bajo la opresión de ideas engañosas y de ritos sin objeto, y que no fuera capaz de comprender, que no haya comprendido aún todo lo burdo, inútil y dañino que contiene la religión? ¿Por qué, a pesar del enorme progreso de la ciencia y de los conocimientos, no se ha liberado hasta la fecha del opio religioso? ¿No significa ello, quizá, que, a pesar de todo, la religión ha desempeñado en la historia algún papel positivo y útil para los hombres?

Es así como plantearon el problema algunos investigadores burgueses. Muchos de ellos (y no sólo los creyentes, los defensores abiertos de la religión, sino también algunos hombres de pensamiento más esclarecido) trataron de demostrar algunas veces que la religión, con todos sus extravíos, ayuda en cierta manera al hombre en su lucha por la existencia, ya sea actuando como organizadora de la experiencia colectiva, ya como código de normas sociales de moral, ya como un faro que señala a los hombres los objetivos ideales.

¿Es verdad eso? ¿Ha proporcionado algún provecho la religión?

Los ritos y las creencias religiosos nacen de ciertas necesidades materiales de los hombres. De ello hay numerosos ejemplos. Ya se trate de cultos de los oficios o agrarios, del curanderismo o la hechicería, del culto de dioses protectores de una comunidad, ciudad o Estado; en todos los casos los hombres esperan que la religión satisfaga algunas de sus necesidades. ¿Pero las satisface? Evidentemente, no. Sólo en aquellos casos en que los conceptos religioso-mágicos se aplican a los hábitos laborales naturales del agricultor, artesano o cazador, puede producirse la falsa impresión de que ayudan al logro del verdadero objetivo, cuando en realidad éste se logra por la capacidad, los conocimientos y los esfuerzos del hombre, en tanto que el aporte de la religión no hace más que desviarlo del verdadero camino. En materia de moral y derecho, muchas veces los hombres tienen la impresión de que, si proceden correctamente, lo hacen en nombre de los mandamientos divinos, es decir obedeciendo las prescripciones religiosas. Lo cierto es que la religión no hizo más que reforzar, con su sanción sobrenatural, las normas de conducta que surgían de la práctica social, y sin las cuales la convivencia humana es inconcebible; en este aspecto no debe olvidarse que la

propia religión, junto con las normas jurídicas y morales, necesarias y útiles, legalizó y santificó, quizás con mayor frecuencia, normas irracionales e injustas de "derecho" y de "moral".

En general, la historia de la religión abunda en ejemplos que muestran que los ritos, creencias y prescripciones religiosos, surgidos de una necesidad real, en la práctica, no sólo no satisfacen esa necesidad, sino que conducen al resultado contrario o a un resultado desmesurado respecto de la finalidad propuesta.

Los ejemplos son numerosísimos. He aquí algunos de los más elocuentes.

Las prohibiciones alimentarias existen, de una o otra forma, casi en todas las religiones. Se fundan en el propósito natural y racional de regular el consumo social. ¿Y qué resultó de ello a la postre? Un tabú totémico o irracional; reglas absurdas de la religión judaica sobre la manera de matar el ganado; extenuantes ayunos cristianos y musulmanes, que muchas veces minan las fuerzas de personas ya de por sí agotadas, etc., etc. ¿Qué finalidad razonable se ha logrado con esas crueles limitaciones?

Otro ejemplo son los ritos funerarios y recordatorios y las creencias con ellos relacionadas. Se basan sobre actos seminstintivos y en parte también razonables: aislar el cadáver en descomposición y al mismo tiempo conservarlo, en cierta manera, como un recuerdo querido, en memoria de un ser íntimo, y honrar su memoria con un ágape recordatorio. Pero al sumarse a las costumbres funerarias y recordatorias los conceptos supersticiosos mágico-religiosos, comenzó una deformación monstruosa de esos ritos: el sacrificio irracional de objetos valiosos, armas y animales, y más tarde también el sacrificio de seres humanos: esposas, esclavos, sirvientes y cautivos. Durante los actos recordatorios de un reyezuelo muerto, en Guinea, mataban por decenas a esclavos y otras personas; los enviaban en calidad de mensajeros, al mandatario desaparecido, al otro mundo. Para el entierro de un faraón egipcio del Antiguo Imperio, decenas de miles de esclavos, obligados a esfuerzos sobrehumanos, construían durante largos años una alta pirámide, y perecían por miles en ese trabajo. El campesino osetino (Cáucaso central) aún actualmente afronta gastos catastróficos para organizar el jist, convite que precede al entierro de un pariente muerto para que éste "no pase hambre".

Un último ejemplo: la medicina mágico-religiosa. Sobre la base de la primitiva medicación popular, se desarrolló el curanderismo, y sobre la base de la psicoterapia natural, el shamanismo. En su época y en cierta medida se satisfacía con ello una imperiosa necesidad del hombre, la de luchar contra las enfermedades. Pero esta práctica, aderezada con ideas supersticiosas, dio por fruto los pases y la charlatanería de los hechiceros, sus desvergonzadas extorsiones, como la de matar ganado para ofrendarlo a los espíritus; dio por resultado la tramposa venta de incienso, y de otros trastos "curativos", y el engaño masivo en los "lugares santos" (Kíev, Pocháiev, Lourdes y otras fábricas de milagros). Difícil sería contar a todos los engañados y desengañados, a todos los que contrajeron enfermedades por contagio o hallaron su ruina en esos "santos lugares", por cada uno que realmente o temporalmente sanó.

Diversidad de creencias y ritos

Una de las más importantes observaciones, que no debe dejar de hacerse al examinar con atención la historia de las religiones, es la extraordinaria diversidad de creencias y ritos entre los distintos pueblos y en las distintas épocas. Y esa diversidad no puede explicarse sólo por la sucesión de los diversos estadios que comprende el desarrollo general de la religión, y que corresponden a las diversas etapas del desarrollo social: entre pueblos que se hallan aproximadamente en el mismo nivel de desarrollo histórico, descubrimos con frecuencia formas totalmente disímiles de ideas religiosas. Al mismo tiempo cabe destacar —pues es lo más importante— que la diferencia entre esas religiones, en muchos casos no está en el contenido de las distintas creencias (lo que de por sí no necesitaría siquiera comentario), sino, digamos, en el propio estilo o espíritu de la religión.

Cuando hablamos de diferencias en el propio estilo de la religión, nos referimos ante todo a la actitud de una u otra religión respecto de la vida humana en general y de sus distintos aspectos; en otras palabras, se trata, por así decirlo, de la orientación que tienen las ideas y normas religiosas con respecto a la realidad.

Ejemplos de diferencias entre religiones

Tomemos algunos ejemplos ilustrativos. El confucianismo y el budismo son dos religiones surgidas casi al mismo tiempo y en condiciones más o menos similares de régimen social; además, ambas subsistieron casi dos mil años dentro de un mismo país y un mismo pueblo, los chinos (si bien el budismo, como religión "universal", está difundido en muchos otros países). ¡Pero es difícil imaginarse doctrinas más disímiles, casi diametralmente opuestas por su espíritu! El confucianismo, con su santificación religiosa del régimen político y social establecido, con su ideal de la monarquía patriarcal y feudal basada en tradiciones clánicas, donde todo el culto está concentrado en manos de funcionarios, los de más edad en el clan y en la familia; con su puntual cumplimiento de ritos y ceremonias estrictas, carentes por completo de toda mística y de todo atractivo por el más allá; y el budismo, que por principio reniega de la vida terrenal, a la que declara un mero sufrimiento y engaño; el budismo con su ideal de renuncia total a la existencia terrenal y de ensimismamiento en una apacible impersonalidad: el nirvana; que exige además, un ascetismo monástico a todos los que desean evadirse de la torturante realidad. Claro que estamos hablando de la faz correspondiente a los principios de estas doctrinas y no de su aplicación práctica, pues la vida introduce en esos ideales sus modificaciones, y en ella, los creyentes, tanto el confucianista como el budista, no se conducen de manera tan diferente, con más razón porque, a menudo, uno y otro son una misma persona.

Podemos también confrontar las tradicionales religiones de China (mezcla de confucianismo, taoísmo y budismo) con las religiones de la India, por ejemplo. Los chinos cumplen conciente y ceremoniosamente sus ritos, no demasiado gravosos, se inclinan reverentes ante sus antepasados, en días determinados, y hacen sacrificios de recortes de papel. Los indios tienen por ideal el ascetismo, las fanáticas autoflagelaciones y la comunicación mística con la divinidad; para los simples mortales, quedan las permanentes limitaciones, prohibiciones, las interminables purificaciones y los sacrificios desastrosos. El chino, práctico, entrega a su religión sólo el mínimo indispensable; el indio, supersticioso, está totalmente bajo el poder de la religión que profesa.

Es muy dispar la actitud de las distintas religiones frente a la vida diaria y a sus diversos detalles. Más o menos en la misma época y bajo un grado similar de desarrollo histórico, se formaron en la antigüedad las religiones de los griegos y de los judíos. Pero la antigua religión griega, por lo que sabemos, casi no se entrometía en los pequeños detalles de la vida diaria: qué come y bebe el hombre, y cómo lo hace; cómo, con qué y cuándo se viste. El judaísmo, por el contrario, se inmiscuye tanto en la cocina como en el dormitorio; regula de la manera más severa la composición del alimento, la forma de prepararlo, todos los detalles de la vestimenta, prescribe o prohíbe innumerables pequeñeces en la conducta personal del hombre.

No es igual la actitud de las distintas religiones hacia la muerte y los muertos; y tampoco esta disparidad se explica siempre por la diferencia de etapas históricas. En la religión del antiguo Egipto es impresionante el desarrollo hipertrófico del culto funerario: todavía en vida, el hombre se preocupa por la forma en que será sepultado; encarga su tumba, etc.; la especial solicitud por la conservación del cuerpo (momificación), los templos para los difuntos, a los que se provee de distintos objetos, las enormes pirámides funerarias para los reyes; todo ello produce la impresión de que el egipcio creyente pensaba más en su existencia en el más allá que en la terrenal. Al lado de éste, tenemos la antigua religión irania, que consideraba al muerto como algo impuro; inclusive los cadáveres de personas respetadas eran prácticamente arrojados como basura a la voracidad de las aves de rapiña; el reino de la muerte era el reino del espíritu del mal Angra-Mainyu.

Difieren las distintas religiones en su actitud hacia la personalidad humana. Claro que en este caso los factores fundamentales de esa diferencia tienen relación con la marcha general del proceso histórico, con la decadencia de los vínculos comunales de clan, y posteriormente con el paso al régimen capitalista. Por eso la interrelación entre los principios "colectivo" e "individual" cambia gradualmente en favor del segundo. Este proceso, que comienza bastante temprano (el totemismo individual, el culto de espíritus-protectores personales), abarca toda la historia de la religión, hasta nuestros días; por lo tanto, no es sólo una cuestión de etapas. Inclusive existen hechos de secuencia inversa: por ejemplo, el budismo primitivo dirigía su prédica a cada persona en particular; el ingreso a la comunidad

era estrictamente individual y, según la doctrina budista ortodoxa, el hombre en camino de alcanzar el nirvana sólo podía contar con sus propias fuerzas; más tarde la personalidad pasó a segundo plano, cediendo su lugar a la organización eclesiástica, la jerarquía y el ritualismo.

En otras religiones, la correlación entre los principios colectivo e individual es muy dispar. En los antiguos cultos orientales y greco-romanos tuvo claro predominio el primero de ellos; sin embargo, entre los griegos, junto con la forma dominante del culto común de la "polis" en los siglos VI y V a. de n. e. se formó la secta individualista de los órficos, surgieron los misterios eleusinos y otros, que prometían a sus adeptos, sólo a ellos, particulares favores religiosos. El judaísmo conservó su carácter estrictamente comunal en la doctrina y el culto, pero el jasidismo, surgido dentro de él, significó un brusco viraje hacia el principio personal. Las religiones de China y Japón no conocen el principio de lo individual: de hombre se exige sólo la estricta observancia de los ritos establecidos. En el hinduísmo ambos aspectos están equilibrados; el ritual es obligatorio para todos, del mismo modo que las crueles prácticas de los ascetas ("la virtuosidad religiosa", según expresión de Max Weber). En el cristianismo, su pilar fundamental, el catolicismo, fue y sigue siendo baluarte del principio estrictamente colectivo, ya que, según la doctrina católica, el hombre, si se subordina de modo incondicional a la iglesia, tiene asegurada la salvación. La iglesia, por su parte, se hace cargo de todos los pecados, y los perdona. Esto apartó del catolicismo también a las corrientes místicas medievales y en especial al protestantismo calvinista, puritano y otros, que vuelven al principio dominante del hombre como ser individual, a partir de la comunidad. Entre los musulmanes, con su severo ritual y su disciplina comunal, la secta de los sufistas, quienes depositaban todas sus esperanzas en la comunicación personal del hombre con Dios, representó el principio individual.

Esta enorme diversidad de doctrinas religiosas y de rituales no debe asombrarnos, pues sabemos cuán distintas son las condiciones históricas concretas de desarrollo en cada pueblo y en cada época. Y la religión depende de ese conjunto de condiciones, no sólo de la vida material del pueblo, sino también de las formas políticas, de las particularidades culturales y de las influencias externas. Habría que estudiar a fondo y en todos los aspectos esas condiciones, en cada país y en cada época, para comprender las causas que determinaron las diferencias existentes entre las religiones de la India y de China, de Egipto e Irán, de Grecia y Roma, de los celtas y los eslavos.

Por supuesto que cuando hablamos de la gran diversidad de ritos y doctrinas religiosos, o de la disparidad que presentan inclusive los mismos tipos de religión entre los distintos pueblos, no debemos olvidar ni por un instante que la religión, en todas sus variantes, es, en su esencia, siempre una y la misma cosa: un reflejo deformado del mundo real, la expresión de la impotencia del hombre frente al medio que lo rodea. Pero esa impotencia se manifiesta en diversas formas; y del mundo real —infinitamente variado— se reflejan en la religión imágenes no menos variadas, pero igualmente deformadas.

Distintos grados de influencia de la religión sobre la vida de los hombres

La religión ha desempeñado siempre un papel de gran importancia en la historia de la humanidad; de eso ya hemos hablado. ¿Pero ese papel ha sido el mismo en todas partes y en todo tiempo? No. Inclusive en el pasado hemos visto no pocos ejemplos de que en la vida de un pueblo la religión ocupaba un lugar más importante que en otro. También en el pasado, bajo relaciones antagónicas de clase, pudo haber casos en que los hombres, sin pensar aún en renunciar a la religión, asignaban a ésta un lugar insignificante en su vida. El antiguo romano, con su práctica perspicacia, estaba dispuesto a entregar a los dioses exactamente lo que les correspondía, ni una migaja más, y a veces, aunque siguiera respetándolos, trataba de engañarlos.

El librepensamiento contra la religión

¿Pero puede hablarse —lo que para nosotros es una cuestión de la mayor importancia— de un progresivo y general debilitamiento del papel de la religión en el desarrollo histórico de la humanidad? Así es, efectivamente; si bien tal debilitamiento no es un proceso ininterrumpido y uniforme, sino zigzagueante y a saltos, con no pocas recidivas y nuevos auges de la religión en determinados períodos históricos, siempre a cada auge sigue un nuevo y más profundo decaimiento. Por otra parte, el debilitamiento de la religión está íntimamente relacionado con el surgimiento y desarrollo del librepensamiento. En este aspecto, toda la historia del desarrollo intelectual de la humanidad puede considerarse como una lucha permanente entre la religión y el librepensamiento.

Hemos visto ya gérmenes de este último en algunos pueblos que no habían traspuesto aún el límite entre la sociedad preclasista y la clasista: Polinesia, África y América precolombina. Se pueden descubrir chispas de librepensamiento en el antiguo Egipto y en Mesopotamia. En India y en China, en la antigüedad se formaron sistemas armoniosos de concepción materialista, que no dejaban lugar para dioses y espíritus. En Grecia y Roma antiguas fueron creadas las bases del librepensamiento y del ateísmo europeo. Debe señalarse que en esos países todavía no se había producido una lucha verdadera y sistemática entre la religión y el librepensamiento; ambos convivían más o menos en paz, si bien existieron casos aislados de persecución de los ateos; en Grecia, por ejemplo, la expulsión de Anaxágoras y la incineración de sus libros, la condena y ejecución de Sócrates. En esos hechos ya se puso de manifiesto el instinto, todavía vago pero certero, de las clases dirigentes, que presienten que la crítica de la religión es el primer paso hacia la crítica del orden social imperante.

La verdadera y encarnizada lucha de la religión contra el librepensamiento, que tomaba auge, comenzó en Europa a fines de la Edad Media.

Fue la reacción frente a la naciente lucha antifeudal. La iglesia, particularmente la católica, que santificaba la organización feudal y formaba parte inseparable de ella, estaba entonces en la cumbre de su poder y no soportaba a su lado ni siquiera una insinuación de librepensamiento o de crítica. Pero el naciente orden burgués requería justamente cierta amplitud para la investigación científica y el conocimiento experimental; así se preparaban las condiciones para el desarrollo del pensamiento libre, aunque en esa época (antes del siglo XVIII) eran muy pocos los pensadores (sólo los más audaces) que se atrevían (y generalmente en forma velada) a proclamar el derecho del pensamiento humano a encarar sin interferencias la solución de los problemas vinculados con la concepción del mundo (Bacon, Hobbes, Spinoza y otros). La batalla general del librepensamiento burgués y del ateísmo contra el clericalismo y la teología comenzó en Francia en el siglo XVIII, como prólogo de la gran Revolución burguesa. Después de larga lucha, y en vista de los extraordinarios progresos de las ciencias naturales en los siglos XVIII y XIX, la concepción religiosa del mundo tuvo que retroceder un tanto. El ateísmo burgués prosiguió asestando golpes al oscurantismo eclesiástico hasta el siglo XIX; al promediar dicho siglo hace su aparición el enemigo principal y mortal de toda religión: el ateísmo proletario socialista.

Puede decirse que desde la segunda mitad del siglo XIX comienza la ofensiva decisiva del librepensamiento y el deterioro incesante de la autoridad de la religión, por lo menos en los países europeos, a pesar de los intentos desesperados (que no han cesado) de sus defensores por conservar posiciones.

Por supuesto que no es posible considerar la decadencia de la autoridad religiosa y el progresivo apartamiento del pueblo de la religión y de la iglesia como simple efecto del desarrollo del librepensamiento, o como un proceso que se cumple sólo en la mente del hombre. Es un fenómeno mucho más amplio, que abarca tanto la esfera política como la económica. El poder económico de la iglesia se debilita (claro está que no en todas partes ni de manera uniforme), y decae su gravitación política. Ello ocurre en especial en los países socialistas, donde la iglesia perdió inmediata e irreversiblemente hasta los restos de su anterior posición influyente en la vida económica y política. En los países capitalistas, esa posición influyente se mantiene por el momento, pero en la mayoría de ellos también se debilita gradualmente. Y esto, a su vez, lleva a la progresiva decadencia de la autoridad de la ideología religiosa en la conciencia de las masas populares.

Para comprenderlo, para ver que el deterioro de la autoridad religiosa, inclusive en los países burgueses, avanza irreversiblemente, e indeclinablemente, no es necesario recurrir a los escritores antirreligiosos, ya sean éstos burgueses o marxistas. Es suficiente un solo testimonio, totalmente objetivo. El más conservador de los países capitalistas de Europa es, sin duda, Inglaterra. De sus clases sociales, la más conservadora es la aristocracia burguesa (o la aristocracia y la burguesía, si es que se puede establecer un límite entre ambas clases.) El espejo donde se refleja el modo de vida y la concepción del mundo en este medio social son, igual que en otros grupos sociales, los clásicos de la literatura. Si confrontamos, por lo tanto, esa enciclopedia

de la vida inglesa de mediados del siglo XIX, que representan las novelas de Dickens (y otros escritores afines a él por el tiempo y el espíritu), con la misma enciclopedia de la vida inglesa de las postrimerías del siglo XIX y principios del XX, que hallamos en el gran escritor contemporáneo, Galsworthy (especialmente en *Saga de los Forsyte*), resulta imposible pasar por alto una diferencia característica. Los héroes de Dickens —tanto los de la burguesía como los del pueblo— son gente profundamente religiosa; en momentos de gozo o de pena, invocan el nombre de dios, se muestran agradecidos, ponen en él sus últimas esperanzas; la conducta de la gente honesta y noble se inspira en la moral religiosa. Por el contrario, la mayoría de los héroes de Galsworthy, representantes del ambiente burgués más conservador, jamás, ni en la aflicción ni en la alegría, se acuerdan de dios ni de los mandamientos religiosos; en sus actos, estos hombres —desde los magnánimos y virtuosos hasta los últimos canallas— se guían por lo que fuere, pero no por la moral religiosa. Si alguno de ellos se acuerda de la iglesia o de la doctrina cristiana, es con ironía o en broma. Inclusive los hombres de la iglesia, sacerdotes y obispos, reconocen con naturalidad su falta de fe, y en sus actos nunca se guían por la ética cristiana sino por la ética humana corriente.

Y subrayemos que estamos hablando de la moral personal y social, donde las posiciones de la religión siempre fueron más sólidas, y no de la actitud "cognoscitiva" del hombre hacia el mundo, porque en este terreno la religión rindió sus posiciones mucho antes, cediéndolas a la concepción científica.

Creemos que todo eso no es casual. Observaciones análogas podemos verificar también en la literatura francesa, alemana y norteamericana. A juzgar por este testimonio, bastante objetivo, en los círculos más amplios de la sociedad contemporánea, por lo menos de la europea y norteamericana, la autoridad de la religión, por más que prediquen ahora sus servidores y defensores, decae inconteniblemente, inclusive cuando se trata de normas de conducta puramente morales.

Ni qué hablar de los países del campo socialista, donde las grandes masas populares se han alejado de la religión, y donde el proceso continúa. Esto es resultado natural de la elevación general de su actividad y su conciencia políticas, del aumento del bienestar material y del nivel cultural de la población. El ejemplo de los países socialistas muestra con mayor claridad aun que el destino de la religión está decidido de antemano, por más empeño que pongan los hombres de la iglesia y sus defensores por infundirle nueva vida.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía General

C. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1959.
V. Lenin, "Socialismo y religión", *Obras Completas*, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1960, t. X.
V. Lenin, "La actitud del partido obrero ante la religión", ob. cit., t. XV.
V. Lenin, "Actitud de las clases y de los partidos ante la religión y la iglesia", ob. cit., t. XV.
A. Kazhdan, *La religión y el ateísmo en el mundo antiguo*, Moscú, 1957. *Fundamentos del ateísmo científico*, 2ª edic., Moscú, 1962.
J. Plejánov, *Sobre la religión y la iglesia*, Moscú, 1957.
I. Skvartsov-Stepánov, *Obras ateístas escogidas*, Moscú, 1959.
S. Tókarev, "Origen y formas primitivas de la religión", *Problemas de filosofía*, 1956, núm. 8.
S. Tókarev, *La religión de los diferentes pueblos en el pasado y el presente*, Moscú, 1961.
I. Frántsev, *Las fuentes de la religión y del librepensamiento*, Moscú, Leningrado, 1959.
J. Frazer, *La rama dorada*, Ed. Fondo de cultura económica, México.
Chantepie de la Sausseye, *Historia ilustrada de la religión*, Moscú, 1899.
L. Sternberg, *La religión primitiva a través de la etnografía*, Leningrado, 1935.
E. Iaroslavski, *Sobre la religión*, Moscú, 1957.
H. Riggren et Ström, *Les religions du monde*, París, 1960.

Capítulo I

P. Efimenko, *La sociedad primitiva*, 3ª edición, Kiev, 1953.
V. Zibkóvets, *La época prerreligiosa*, Moscú, 1959.
J. de Morgan, *La humanidad prehistórica*, Moscú, Leningrado, 1926.
A. Okládnikov, "El significado de las sepulturas de Neandertal para la historia de la cultura primitiva", *Etnografía soviética*, 1952, núm. 3.
M. Plisetski, "Las tal llamadas sepulturas de Neandertal", *Etnografía soviética*, 1952, núm. 2.

Capítulo II

LA RELIGION DE LOS AUSTRALIANOS Y TASMANIOS

Los pueblos de Australia y Oceanía, recopilación de S. Tókarev y S. Tolstov, Moscú, 1956.
A. Elkin, *La población aborigen de Australia*, Moscú, 1952.
E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: système totémique en Australie*, París, 1912.
A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, París, 1905.
H. Ling Roth, *The aborigines of Tasmania*, Londres, 1890.
E. Vatter, *Der australische Tetemismus*, Hamburgo, 1925.

Capítulo III

LA RELIGION DE LOS PUEBLOS DE OCEANIA

Los pueblos de Australia y Oceanía, recopilación de S. Tókarev y S. Tolstov, Moscú, 1956.
G. Neverman, *Leyendas sobre los demonios y relatos de los cazadores de cabezas*, Moscú, 1960.
A. Reed, *Mitos y leyendas del país maorí*, Moscú, 1960.
Te Ranghi Hiroa, *Los navegantes de la aurora*, 2ª edic., Moscú, 1959.
P. Worsley, *Cuando suene la trompeta*, Moscú, 1963.
R. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891.
E. S. Handy Craighill, *Polynesian religion*, Honolulú, 1927.
F. Lehmann, *Mana, der Begriff des "Auberordentlich-Wirkungsvollen" bei Südseevölkern*, Leipzig, 1922.
F. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten*, Leipzig, 1930.

Capítulo IV

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ATRASADOS DE ASIA MERIDIONAL, SUDORIENTAL Y ORIENTAL

Las religiones de las tribus menos cultas, recopilación de V. Nikolski y M. Berdonósov, Moscú, Leningrado, 1931.
V. Foltz, *Rimba*, Moscú, Leningrado, 1929.
P. Schebesta, *Entre los enanos de Malaca*, Leningrado, 1928.
A. Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922.
B. Hagen, *Die Orang-Kubu auf Sumatra*, Francfort del Meno, 1908.
E. H. Man, *On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands*, Londres, 1932.
P. y F. Sarasin, *Die Weddas von Ceylon*, Wiesbaden, 1892-1893.
Schmidt, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwick-lungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, 1910.
G. y B. Seligman, *The Veddas*, Cambridge, 1911.

Capítulo V

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE AMERICA

I. Voblov, *"Las fiestas de los esquimales"*, *Trabajos del Instituto de etnografía*, t. 18, Moscú, Leningrado, 1952.
L. Morgan, *La sociedad antigua*, Leningrado, 1934.
Los pueblos de América, recopilación de A. Efímov y S. Tókarev, ts. 1 y 2, Moscú, 1959.
K. Rasmussen, *El gran camino del trineo*, Leningrado, 1935, Moscú, 1958.
J. Schultz, *Mi vida entre los indios*, Moscú, 1961.
J. Dorsey, "A study of Siouan cults" *(11th. Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1889-1892)*, Wáshington, 1894.
G. Friederici, *Skalpieren und ähnliche Kriegsgebraüche in Amerika*, Braunschweig, 1906.
M. Gusinde, "Die Selknam" (*Die Feuerland-Indianer*, Bd. 1), 1931.
J. Hewitt, "The Iroquoian cosmology" *(21th Annual Report, Bureau of American Ethnology, 1899-1900)*, Wáshington, 1903.
W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern*, Stuttgart, 1924.
A. Kroeber, *Handbook of the Indans of California*, Washington, 1925.
J. Mooney, "Ghost dance religion and Sioux outbreak of 1890" (*14th. Annual Report, Bureau of American Ethnology*, p. 2), Washington, 1896.
C. Arthur Parker, *Seneca myths and folk tales*, Búfalo, 1923.
W. Stefansson, *Das Geheimniss der Eskimos*, Leipzig, 1925.
H. Webster, *Primitive secret societies*, 2ª edic. Nueva York, 1932.
E. Weyer, *The Eskimos, their environment and folkways*, 1932 (1962).
Clark Wissler, *The American Indian*, 2ª ed. Nuova York, 1922.

Capítulo VI

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE AFRICA

Ahura-Poku, *Mitos, cuentos, leyendas, fábulas, refranes y adivinanzas del pueblo baulí*, Moscú, 1960.

A.Briant, *El pueblo zulú antes de la llegada de los europeos*, Moscú, 1953.

El cuerno mágico, Mitos leyendas y relatos de los bosquimanos..., Moscú, 1962.

E. Torday, *Congo*, Moscú, 1931.

B. Sharévskais, "La religión del antiguo Benin", *Anuario del museo de historia de la religión y del ateísmo*, t. I, Moscú, 1957.

V. Ellenberger, *El trágico fin de los bosquimanos*, Moscú, 1956.

H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlín, 1936.

F. Butt-Thompson, *West African secret societes*, Londres, 1929.

A. Ellis, *The Tshi-speaking peoples of Gold coast of West Africa*, Londres, 1887.

J. Irle, *Die Herero*, Gütersloh, 1906.

Tor Irstam, *The King of Ganda*, Estocolmo, 1944.

P. Küsters, "Das Grab der Afrikaner", *Antropos*, Bd 14-15, 1919-1920, H. 4-6; Bd. 16-17, 1921-1922, H. 1-3.

C. Meinhof, *Religionen der schriftlosen Völker Afrikas*, Tübingen, 1913.

P. Schebesta, *Die Bambuti-Pygmäen von Ituri*, Bruselas, 1941-1950.

Capítulo VII

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE ASIA SEPTENTRIONAL

A. Anísimov, *La religión de los evenkos*, Moscú, Leningrado, 1958.

A. Anojin, "Materiales sobre el shamanismo entre los pueblos del Altai", *Recopilación del Museo de antropología y etnografía*, t. IV, fasc. 2, Moscú, 1924.

V. Anuchin, "Ensayos sobre el shamanismo entre los ostiakos del Ienisei", *Recopilación del Museo de antropología y etnografía*, t. II, fasc. 2, Moscú, 1914.

D. Bangarov, *Obras escogidas*, Moscú, 1955.

V. Bogoraz, "El mito sobre la muerte y resurrección de una fiera", *Folklore artístico*, Moscú, 1926, núm. 1.

V. Bogoraz, "Los chukchas", *La religión*, t. II, Leningrado, 1929.

G. Vasílievich, "Las primitivas ideas sobre el mundo entre los evenkos (materiales)". Estudios y materiales acerca de las creencias religiosas primitivas. *Trabajos del Instituto de etnografía*, t. 51, Moscú, 1959.

B. Vasílier, "La fiesta del oso", *Etnografía soviética*, Moscú, 1948, núm. 4.

A. Danilin, "El burjanismo en el Altai y su papel contrarrevolucionario", *Etnografía soviética*, Moscú, 1932, núm. 1.

D. Zelenin, "El tabú de las palabras entre los pueblos de Europa oriental y de Asia septentrional", *Recopilación del Museo de antropología y etnografía*, t. VIII, 1929, t. IX, 1930.

A. Zolotárev, *Vestigios de totemismo en los pueblos de Siberia*, Leningrado, 1934.

A. Zolotárev, *El régimen clánico y la religión de los ulchi*, Jabárovsk, 1939.

G. Jenofontov, *Leyendas y relatos sobre los shamanes*, 2ª edic., Moscú, 1930.

V. Mijailovski, *El shamanismo*, Moscú, 1892.

S. Mitskiévich, *Menerik o enfermedad ártica; formas de histeria en la región de Kolim*, Leningrado, 1929.

A. Popov, "Supervivencias de antiguas creencias prerreligiosas sobre la naturaleza entre los dolganes", *Etnografía soviética*, 1958, Moscú, núm. 2.

A. Popov, *Materiales bibliográficos para la literatura rusa de estudio del shamanismo en los pueblos de Asia septentrional*, Leningrado, 1932..

L. Potápov, "El culto de las montañas en el Altai", *Etnografía soviética*, Moscú, 1946, núm. 2.

— *Las religiones de las nacionalidades de la URSS*, Recopilación, t. 1, Moscú, 1931.

I. Súslov, "El shamanismo y la lucha contra él", *El Norte soviético*, Moscú, 1931, libros 3 y 4.
S. Tókarev, "Supervivencias del culto clánico entre los pueblos del Altai", *Trabajos del Instituto de etnografía; nueva serie*, t. 1, 1947.
V. Troshanski, *Evolución de la creencia negra (shamanismo) entre los yakutos*, Kazán, 1903.
M. Jangalov, "Nuevos materiales sobre el shamanismo de los buriatos", *Notas de la sección de Sibera oriental de la Sociedad geográfica y etnográfica rusa*, t. 2, fasc. 1, 1890.
V. Chernetsov, "La idea del alma entre los ugrios del Obi", Estudios y materiales acerca de las creencias religiosas primitivas, *Trabajos del Instituto de etnografía*, t. 51, Moscú, 1959.
P. Shimkiévich, "Materiales para el estudio del shamanismo entre los goldos", *Notas de la sección del Amur de la Sociedad geográfica rusa*, t. II, fasc. 1, 1959.
S. Shirokogórov, *Conclusiones de estudios sobre las bases del shamanismo entre los tunguses*, Vladivostok, 1919.

Capítulo VIII

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DEL CAUCASO

S. Inal-Ina, *Abjasios*, Sujumi, 1960.
Las creencias religiosas de los pueblos de la URSS, t. II, 1931.
Supervivencias religiosas de los cherqueses-shapsagos, Recopilación de S. Tókarev y E. Shilling, Moscú, 1940.

Capítulo IX

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DEL VOLGA Y LOS URALES OCCIDENTALES

P. Bogaiévski, "Las ideas religiosas de los Votiak", *Revista etnográfica*, 1890, núms. 1, 2 y 4.
V. Vasíliev, *Materiales para el estudio de las creencias y ritos de los mariis*, Krasmokokchaisk, 1927.
P. Denísov, *Creencias religiosas de los chuvashios*, Cheboksari, 1959.
S. Kuznietsov, "El culto de los muertos y las creencias funerarias de los cheremises", fasc. 1, *Revista etnográfica*, libros 60 y 61, Moscú, 1904, núms. 1 y 2.
S. Kuznietsov, "Los cheremises de la secta kugú-sortá", *Revista etnográfica*, libro 79, Moscú, 1908, núm. 4.
P. Lúppov, *El sonado asunto de los udmurtos multanes (votiak) acusados de un sacrificio humano*, Izhevsk, 1925.
V. Magnitski, *Materiales para comprender la antigua fe de los chuvashios*, Kakán, 1881.
N. Matorin, *La religión de los pueblos de la región del Volga-Kami*, Moscú, 1929.
Las creencias religiosas de los pueblos de la URSS, t. 2, Moscú, 1931.
A. Sídorov, "*Curanderismo, hechicería y corrupción del pueblo komi*", Leningrado, 1928.
I. Smirnov, *Los cheremises*, Kazán, 1889.
I. Smirnov, *Los Votiak*, Kazán, 1890.
I. Smirnov, *Los mordvinos*, 1895.

Capítulo X

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS ESLAVOS

E. Aníchkov, *La canción ritual de la primavera en Occidente y entre los eslavos*, S. Petersburgo, 1903.
E. Aníchkov, *El paganismo y la antigua Rus, S. Petersburgo*, 1914.

V. Antónovich, *La hechicería*, Documentos, procesos y estudios, S. Petersburgo, 1887.
A. Afanásiev, *Conceptos líricos de los eslavos sobre la naturaleza*, ts. 1 a 3, 1865-1869.
D. Zelenin, *Bosquejos de la mitología rusa*, S. Petersburgo, 1916.
E. Kagarov, *La religión de los antiguos eslavos*, Moscú, 1918.
L. Maikov, "Conjuros bielorrusos", *Notas de la Sociedad geográfica rusa para la sección de etnografía*, t. 2, 1869.
S. Maxímov, *La fuerza impura y desconocida de la cruz*, S. Petersburgo, 1903.
L. Niderlié, *Las antigüedades eslavas*, Moscú, 1956.
N. Nikolski, *Creencias y cultos precristianos de los eslavos del Dniepr*, Moscú, 1929.
N. Novomberski, *La hechicería en la Rus de Moscú del siglo* XVII, S. Petersburgo, 1906.
N. Poznanski, *Conjuros*, Petrogrado, 1917.
N. Sumtsov, *Conjuros* (Indice bibliográfico), Járkov, 1878.
S. Tókarev, *Las creencias religiosas de los pueblos eslavos de Oriente en el siglo* XIX *y comienzos del* XX, Leningrado, 1957.
V. Chícherov, "El período invernal en el calendario agrario popular ruso de los siglos XVI a XIX", *Trabajos del Instituto de etnografía*, t. 40, Moscú, 1957.
V. Mansikka, "Die Religion der Ostslaven", I. *Quellen*, Helsinki, 1922.
F. Miklosich, *Die Rusalien*, Viena, 1864.
K. Moszynski, *Kultura ludowa Stowian*, cz. 2, z. 1, Cracovia, 1934.

Capítulo XI

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS ROMANOS

Los antiguos germanos, recopilación de documentos, Moscú, 1937.
La antigua Edda (de Saemundo el Sabio). Antiguas leyendas populares escandinavas, S. Petersburgo, 1897.
W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur...*, 5-11 Jh, Bonn, 1928.
W. Mannhardt, *Die Götter der deutschen und nordischen Völker*, Berlín, 1860.
W. Mannhardt, *Die Korndämonen*, Berlín, 1868.
W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, 2te. Aufl, Berl., 1904.
Jean de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1-2, Berl., 1956-1957.

Capítulo XII

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS CELTAS

Las sagas irlandesas, 2ª edic., Leningrado, Moscú, 1933.
E. Shtaerman, *La moral y la religión de las clases oprimidas del Imperio romano*, Moscú, 1961.
E. Anwyl, *Celtic religion in pre-christian Times*, Londres, 1906.
K. Bonwick, *Irish druids and old Irish religions*, Londres, 1894.
W. Kranse, *Religion der Kelten...*, Leipzig, 1953.
P. Sébillot, *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, París, 1908.
E. Théron, *Druides et druidisme*, París, 1886.

Capítulo XIII

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE AMERICA CENTRAL

J. Vaillant, *La historia de los aztecas*, Moscú, 1949.
Diego de Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán*, Moscú, Leningrado, 1955.
Popol-Vuh, Genealogía de los amos de Totonicapán (preparado para la edición por P. Kinzhálov), Moscú, Leningrado, 1959.
L. Spence, *The Myths of Mexico and Peru*, Londres, 1913.
E. Thompson, *The civilization of the Mayas*, Chicago, 1927.

Capítulo XIV

LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE ASIA ORIENTAL

S. Arutiúnov, "Excursión etnográfica a Japón", *Etnografía soviética*, Moscú, 1961, t. 3.
I. Bunakov, *Los huesos adivinatorios de Runan*, Leningrado, Moscú, 1935.
V. Vasíliev, *Las religiones de Oriente: el confucianismo, el budismo y el taoísmo*, S. Petersburgo, 1873.
S. Gueorguievski, *Los principios de la vida en China*, S. Petersburgo, 1888.
N. Korostoviets, *Los chinos y su civilización*, S. Petersburgo, 1896.
P. Popov, "El panteón chino", *Recopilación del Museo de antropología y etnografía*, t. I, fasc. 6, S. Petersburgo, 1907.
Yan Iun-go, *Historia de la antigua ideología china*, Moscú, 1957.

Capítulo XV

LA RELIGION EN LA INDIA

A. Bart, *La religión de la India*, Moscú, 1897.
El Código de Manú, Moscú, 1960.
E. Mackay, *La antigua cultura del valle del Indo*, Moscú, 1951.
J. Nehru, *Descubrimiento de la India*, Moscú, 1955.
S. Mohinder, *Las castas oprimidas de la India*, Moscú, 1953.
S. Chatterjee y J. Dutt, *Introducción a la filosofía india*, Moscú, 1955.
"Rig-Veda, ou Livre des hymnes", *Bibliothèque orientale...*, t. 1, Trad. du sanscrit par A. Langlois, 2ème. ed. París, 1872.
The Sacrod books of the East, Traslated... and edited by F. Max Müller, vol. 1; *The Upanishads*, Oxford, 1879.

Capítulo XVI

LA RELIGION DEL ANTIGUO EGIPTO

J. Breastedt, *Historia de Egipto*, ts. 1 y 2, Moscú, 1915.
M. Mathieu, *Los mitos en el antiguo Egipto*, Moscú, Leningrado, 1956.
Turáiev, *Historia del antiguo Oriente*, ts. 1-2, Leningrado, 1935-1936.
British Museum. A guide to the Egyptian collections, Londres, 1909.
J. Vandier, *La religion égyptienne*, París, 1944.

Capítulo XVII

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS PUEBLOS DE ASIA ANTERIOR

B. Turáiev, *Historia del antiguo Oriente*, ts. 1-2, Leningrado, 1935-1936.
E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, París, 1945.
R. Dussand, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, París, 1945.

Capítulo XVIII

RELIGION DEL IRAN

V. Abáiev, "La inscripción antideva de Jerjes", *Las lenguas iranias*, t. I. Moscú, Leningrado, 1945.
V. Struve, "La patria del zoroastrismo", *Crónica de trabajo del Instituto orientalista durante el año 1943*, Tashkent, 1944.
Avesta, Die heiligen Bücher der Parsen. Übersetzt... von Er. Wolff, Estrasburgo, 1910.
E. Spiegel, *Commentar über das Avesta*, Bd. 1-2, Viena, 1864, 1868.

Capítulo XIX

LA RELIGION DE LOS JUDIOS

I. Amusen, *Manuscritos del mar Muerto*, Moscú, 1960.
J. Wellhausen, *Introducción a la historia de Israel, S. Petersburgo*, 1909.
Crítica de la religión judía, Moscú, 1962.
I. Kriveliov, *Libro sobre la Biblia*, Moscú, 1958.
M. Plisietski, "Los hebreos en la URSS", *Las creencias religiosas de los pueblos de la URSS*, t. 2, Moscú, 1931.
A. Ránovich, *Bosquejos de historia de la antigua religión judía*, Moscú, 1937.
J. Frazer, *El folklore en el Antiguo Testamento*, Moscú, Leningrado, 1931.
M. Shajnovich, *Esencia reaccionaria del judaísmo*, Moscú, Leningrado, 1960.

Capítulo XX

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS GRIEGOS

B. Bogaiévski, *La religión agraria de Atenas*, S. Petersburgo, 1916.
Himnos de Homero, traduc. de V. Veresáiev, Moscú, 1926.
E. Kagarov, *El culto de los fetiches, las plantas y los animales en la antigua Grecia*, S. Petersburgo, 1913.
N. Khun, *Leyendas y mitos de la antigua Grecia*, Moscú, 1957.
V. Latíshev, *Reseña de las antigüedades griegas*, 2ª pte., S. Petersburgo, 1889.
A. Lósev, *La mitología antigua y su desarrollo histórico*, Moscú, 1957.
S. Lurié, *La lengua y la cultura de la Grecia micénica*, Moscú, Leningrado, 1957.
Pausanias, *Itinerario de Grecia*, ts. I y II, Moscú, 1938.
J. Thompson, *Estudios sobre la historia de la sociedad griega antigua*, Moscú, 1958.
P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, París, 1914.
O. Kern, *Über die Anfänge der Hellenischen Religion*, Berl., 1902.
O. Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berl., 1922.
M. Nilsson, *A. history of Greek religion*, Oxford, 1925.

Capítulo XXI

LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS ROMANOS

G. Boissier, *La religión romana desde Augusto hasta los Antoninos*, Moscú, 1914.
G. Boissier, *La decadencia del paganismo*, Moscú, 1892.
T. Mommsen, *Historia de Roma*, 1ª parte, Moscú, 1861.
E. Shtáerman, *La moral y la religión de las clases oprimidas del Imperio romano*, Moscú, 1961.
H. Usener, *Götternamen*, Bonn, 1896.
G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2-te Aufl., Munich, 1912.

Capítulo XXII

EL BUDISMO

A. Baránnikov, "Los datsanes de la región del Baikal", *Materiales etnográficos*, t. III, fasc. 1, 1926.
V. Vasíliev, *El budismo, sus dogmas, doctrina y literatura*, ts. 1-2, S. Petersburgo, 1857.
Das Sarat Chandra, *Viaje al Tibet*, S. Petersburgo, 1904.
A. Kochetov, "Orígenes del budismo", *"Anuario del Museo de Historia de la religión y del ateísmo"*, t. I, 1957.
B. Kuftin, *Breve reseña del panteón del budismo-lamaísmo norteño en vinculación con la historia de la doctrina*, Moscú, 1927.

I. Miniáiev, *El budismo*, Estudios y materiales, t. 1, S. Petersburgo, 1887.
G. Oldenberg, *Buda, su vida, doctrina y comunidad*, Moscú, 1905.
I. Podgorbunski, *El budismo, su historia y las reglas fundamentales de su doctrina*, fasc. 1-2, Irkutsk, 1900-1901.
A. Pozdnóiev, *Ensayos sobre la vida de los monasterios budistas y el clero budista en Mongolia*, S. Petersburgo, 1887.
Tesis sobre el clero lamaísta en Rusia, S. Petersburgo, 1853.
O. Rosenberg, *Problemas de la filosofía budista*, Petrogrado, 1918.
D. Ujtcomski, "El paraíso de Sukavati", *Materiales etnográficos de Rusia*, t. 1, S. Petersburgo, 1910.
G. Tsibíkov, *El budista peregrino en el sagrario del Tibet*, Petersburgo, 1919.

Capítulo XXIII

EL CRISTIANISMO

F. Engels, "Bruno Bauer y el cristianismo primitivo", C. Marx y F. Engels, *Sobre la religión*, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1959.
F. Engels, "Sobre la historia del cristianismo primitivo", C. Marx y F. Engels, *Sobre la religión, ed. cit.*
V. Bogoraz-Tan, *El cristianismo a través de la etnografía*, Moscú, Leningrado, 1928.
V. Bonch Burióvich, *Obras escogidas*, t. 1, Moscú, 1959.
R. Vípper, *El surgimiento del cristianismo*, Moscú, 1918.
R. Vípper, *Aparición de la literatura cristiana*, Moscú, Leningrado, 1946.
R. Vípper, *Roma y el cristianismo primitivo*, Moscú, 1954.
A. Drews, *El mito de Cristo*, ts. 1 y 2, Moscú, 1924.
A. Drews, *El gnosticismo, origen del cristianismo*, Moscú, 1930.
K. Kautsky, *Orígenes del cristianismo*, 5ª edic., Moscú, Leningrado, 1930.
I. Kriveliov, *La teología y la ciencia actuales*, Moscú, 1959.
I. Lentsman, *Orígenes del cristianismo*, Moscú, 1958.
A. Malver, *La ciencia y la religión*, Moscú, Leningrado, 1923.
N. Nikolski, *Historia de la iglesia rusa*, Moscú, 1930.
Origen del cristianismo, Guía del museo de historia de la religión y del ateísmo de la Academia de Ciencias de la URSS, Moscú, Leningrado, 1956.
A. Ránovich, *Esbozo de historia de la iglesia precristiana*, Moscú, 1941.
A. Ránovich, *El cristianismo primitivo*, Moscú, 1959.
A. Ránovich, *El origen de los misterios cristianos*, Moscú, Leningrado, 1931.
A. Robertson, *El origen del cristianismo*, Moscú, 1930.
J. Robertson, *El cristianismo primitivo*, Moscú, 1930.
V. Rozhitsin, *La leyenda de oro*, Moscú, 1930.
"Las sectas actuales y cómo superarlas", *Problemas de historia de la religión y del ateísmo*, Moscú, 1961.
F. Funk, *Historia de la iglesia católica*, Moscú, 1911.
D. Straus, *La vida de Jesús*, ts. 1 y 2, 1907.
Max Weber, "Die protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus" (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 2-te Aufl, B. I., Tübingen, 1922).

Capítulo XXIV

EL ISLAMISMO

S. Asfendiárov, "El islamismo y la economía nómade", *El ateo*, 1930, núm. 58.
E. Beliáev, *Origen del islamismo*, selección, Moscú, Leningrado, 1931.
I. Goldtsier, *El culto de los santos en el islamismo*, Moscú, 1938.
G. Ibraguímov, *El islamismo*, Moscú, 1962.
L. Krimski, *La historia de los musulmanes*, partes 1 y 2, Moscú, 1903.
A. Massó, *El islamismo*, Esbozo de historia, Moscú, 1962.
N. Smirnov, *El islamismo moderno*, 2ª ed., Moscú, 1930.
S. Tolstov, "Reseña sobre el islamismo primitivo", *Etnografía soviética*, 1932, núm. 2.

I N D I C E

Prólogo del autor 7

LAS RELIGIONES DE LA SOCIEDAD PRECLASISTA Y DEL PERIODO DE TRANSICION A LA SOCIEDAD DE CLASES (CULTOS TRIBALES)

CAPÍTULO I. *MONUMENTOS ARQUEOLOGICOS DE LA HISTORIA DE LA RELIGION* 11

1. LOS MONUMENTOS RELIGIOSOS DE LA EPOCA PALEOLITICA 11
Período prerreligioso, *11*. — Sepulturas de Neandertal, *12*. — Paleolítico superior, *14*. — El arte y la religión del paleolítico superior, *14*. — Estatuillas de mujer, *17*.

2. MONUMENTOS RELIGIOSOS DE LA EPOCA NEOLITICA 18
Sepulturas neolíticas, *18*. — El culto de una divinidad femenina, *19*. — Petroglifos neolíticos, *19*. — Características generales de la religión en el neolítico, *20*.

3. LA RELIGION EN LA EPOCA PRIMITIVA DE LOS METALES .. 20
El culto solar, *21*.

CAPÍTULO II. *RELIGION DE LOS AUSTRALIANOS Y TASMANIOS* 22

1. LA RELIGION DE LOS AUSTRALIANOS 23
Condiciones peculiares de desarrollo, *23*. — Totemismo, *24*. — Los grupos (clanes) totémicos, *25*. — Fratrías totémicas, *25*. — Totemismos sexuales e individuales, *25*. — Los totems, *26*. — Relaciones con el tótem. Los tabús, *27*. — Mitos totémicos, *27*. — Encarnación totémica, *28*. — Churingas y otros emblemas, *28*. — Ritos mágicos, *30*. — Las raíces del totemismo, *33*. — El vaduismo, *33*. — Curanderismo, shamanismo, magia sexual, *34*. — Cultos femeninos, *35*. — Culto funerario, *36*. — Mitología, *36*. — El culto tribal primario y los dioses del cielo, *37*. — Carácter general de la religión australiana, *39*. — Estado actual, *41*.

2. LA RELIGION DE LOS TASMANIOS 42
Huellas de totemismo, *42*. — Ritos funerarios, *43*. — Rudimentos de curanderismo, *43*. — Espíritu nocturno, *43*. — El problema de la fe en un dios celestial, *43*.

CAPÍTULO III. *RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE OCEANIA* 45

1. LA RELIGION DE LOS PAPUAS Y LOS MELANESIOS 46
Religión de los isleños del estrecho de Torres, *46*. — La religión de los

marind-anim, *47*. — Las religiones de otras tribus papúas, *48*. — La religión de los melanesios, *48*. — Hechiceros, shamanes, *49*. — Magia, *50*. — El mana, *51*. — Creencias animistas, *52*. — El culto de los antepasados, *53*. — Las raíces del animismo. El culto de los jefes, *54*. — Ligas secretas, *54*. — Mitología, *56*. — Totemismo, *57*. — Rasgos generales de la religión melanesia, *57*.

2. LA RELIGION DE LOS POLINESIOS 57
Condiciones materiales. Estructura social, *57*. — El culto de los jefes, *58*. — Los sacerdotes, *59*. — El culto, los sacrificios, *59*. — Los santuarios, *60*. — El mana, *60*. — Tabú, *61*. — Ideas sobre el mundo de ultratumba, *62*. — Los dioses, *62*. — Mitología cosmogónica, *64*. — La diferenciación de la religión en sacerdotal y popular, *65*. — Los héroes culturales, *65*. — Supervivencias de totemismo y otras formas tempranas de religión, *65*.

3. EL MODERNO DESARROLLO DE LA RELIGION Y EL NACIMIENTO DEL LIBREPENSAMIENTO EN LAS ISLAS DE OCEANIA 66
Embriones de librepensamiento, *66*. — El movimiento pai-mariro, *67*. — Movimientos mesiánicos, *67*.

CAPÍTULO IV. *LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ATRASADOS DE ASIA MERIDIONAL, SUDORIENTAL Y ORIENTAL* 69

La religión kubu, *69*. — La religión de los semanga, *72*. — La religión de los andamanes, *73*. — La religión de los veddas, *75*.

CAPÍTULO V. *LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE AMERICA* 77

1. LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ATRASADOS Y PERIFERICOS DE AMERICA 77
La religión de los fueguinos, *78*. — El shamanismo, *78*. — Las ceremonias de iniciación, *78*. — La religión de los esquimales, *79*. — El shamanismo, *80*. — Creencias animistas, *80*. — El culto propiciatorio, *81*. — Animatismo, *81*. — La suerte póstuma del alma, *82*. — Las prohibiciones, *82*. — El temor, raíz de la religión, *83*. — La religión do los indios californianos, *84*. — El shamanismo, *84*. — Las ceremonias de iniciación, *85*. — Mitología, *86*. — Culto funerario, *86*.

2. LAS RELIGIONES DE LA MAYOR PARTE DE LA POBLACION INDIGENA 87
Las formas cláunicas de culto, *87*. — Supervivencias de totemismo, *88*. — Los héroes culturales, *88*. — Las formas tribales de culto, *89*. — El culto del sol y otras fuerzas de la naturaleza, *89*. — El culto de los cuatro elementos, *90*. — El animatismo, *91*. — Danzas rituales, *91*. — Sacrificios y autoflagelaciones, *92*. — Culto agrario, *92*. — El culto propiciatorio, *92*. — Ritos y tradiciones militares, *94*. — Escalpes, *94*. — Individualización de las creencias. Culto de espíritus protectores personales, *94*. — El shamanismo, *95*. — Ligas secretas, *96*. — Los ritos curativos y purificadores, *96*. — El culto funerario y las creencias respectivas, *97*. — La religión de las tribus de la costa noroeste, *97*. — Rasgos generales de la religión de los indios, *100*. — Las religiones de las tribus, *101*. — El colonialismo y los movimientos mesiánicos, *102*.

CAPÍTULO VI. *LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE AFRICA* 104

1. LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS ATRASADOS DE AFRICA 104
La religión de los bosquimanos, *104*. — La religión de los pigmeos de Africa central, *106*.

2. LAS RELIGIONES DE LA POBLACION BASICA DE AFRICA .. 108
Principales formas de religión. El culto de los antepasados, *109*. — Supervivencias de totemismo, *110*. — Zoolatría, *112*. — Cultos agrarios comunales, *112*. — El fetichismo, *113*. — El sacerdocio, *114*. — El culto de los herreros, *116*. — Ligas secretas, *116*. — El culto de los jefes, *121*. — El culto del dios tribal, *124*. — Mitología, *126*. — Las religiones de los pueblos del norte y noreste de Africa. Difusión del islamismo y del cristianismo, *127*.

CAPÍTULO VII. *LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE ASIA SEPTENTRIONAL* 130

Las creencias animistas shamánicas, *132*. — El shamanismo y las enfermedades nerviosas, *133*. — Los atributos del shamanismo, *134*. — El carácter hereditario y sucesorio del shamanismo, *135*. — Las etapas de desarrollo del shamanismo, *135*. — El shamanismo femenino, *136*. — El culto de los herreros, *136*. — Cultos clánicos y familiares, *137*. — Las supervivencias del totemismo y el culto del oso, *138*. — El culto de los oficios, *139*. — Las divinidades superiores, *140*. — La religión de los lapones, *141*. — Modificaciones producidas a partir del siglo XVII en las creencias de los pueblos siberianos, *143*.

CAPÍTULO VII. *LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DEL CAUCASO* 144

Cultos familiar-clánicos, *144*. — El culto funerario, *145*. — Los cultos agrarios comunales, *146*. — Las divinidades, *148*. — Los santuarios, *149*. — El culto de los herreros, *149*. — Supervivencias del shamanismo, *150*. — El sincretismo religioso, *150*.

CAPÍTULO IX. *LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DEL VOLGA Y LOS URALES OCCIDENTALES* 152

Culto agrario, *152*. — Cultos familiar-clánicos, *154*. — El panteón de los dioses y espíritus, *156*. — Supervivencias del shamanismo, *157*. — Las creencias de los pueblos komi, *158*. — Tentativas de reformar la religión, *159*.

CAPÍTULO X. *LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS ESLAVOS* 161

Culto funerario. Culto familiar-clánico de los antepasados, *161*. — Los muertos impuros, *163*. — Cultos agrarios comunales, *164*. — El antiguo panteón eslavo, *165*. — Bog, Bies y Chort (Dios, Demonio y Diablo), *166*. — La trasformación de los cultos tribales en nacionales, *167*. La "mitología inferior" de los eslavos, *168*. — El antiguo culto eslavo y sus servidores, *170*. — La mitología y el carácter general de la religión eslava, *171*.

CAPÍTULO XI. *LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS GERMANOS* 172

Los rastros de totemismo, *172*. — Culto propiciatorio, *173*. — La magia curativa y de otros tipos; la adivinación, *173*. — Culto funerario, *173*. — Culto de dioses y santuarios tribales, *174*. — Los dioses pangermanos, *175*. — Mitología, *176*. — Sacerdotes y profetisas, *178*. — El culto, *179*. — La cristianización y los resabios de las creencias precristianas, *180*. — Los intentos fascistas de resucitar la antigua religión germana, *181*.

Capítulo XII. *LA RELIGIÓN DE LOS ANTIGUOS CELTAS* 183

Los druidas, *183*. — Los dioses, *184*. — La decadencia del druidismo, sus resabios, *186*.

RELIGIONES DE LA SOCIEDAD DE CLASES. RELIGIONES NACIONALES Y ESTATALES

Capítulo XIII. *LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE AMÉRICA CENTRAL* 191

Condiciones históricas generales, *191*. — La religión de los antiguos pueblos de Méjico, *192*. — Los dioses, *192*. — Mitología, *195*. — La religión de los mayas, *195*. — Negualismo, *196*. — La religión de los chibchas-muiscos, *197*. — La religión del Estado de los incas, *197*.

Capítulo XIV. *LAS RELIGIONES DE LOS PUEBLOS DE ASIA ORIENTAL* 199

1. LAS RELIGIONES DE CHINA 199
Los monumentos religiosos de la época de Shang, *199*. — La religión de la época de Chou, *200*. — La doctrina de Lao-Tse, *200*. — Confucianismo como religión, *204*. — El culto de los antepasados, *205*. — Actitud de Confucio respecto del culto de los antepasados, *207*. — La esencia del confucianismo, *208*. — El taoísmo, *209*. — El budismo, *209*. — Las relaciones mutuas entre las tres religiones, *210*. — El shamanismo, *210*. — El islamismo, *212*. — El panteón chino, *212*. — El culto agrario, *213*. — Los augurios (feng-shui), *213*. — Las nociones acerca del mundo de ultratumba, *214*. — Los sacrificios, *214*. — Característica general de la religión china, *214*.

2. LAS RELIGIONES DEL JAPÓN 215
La mitología antigua, *216*. — La religión arcaica, *216*. — La influencia china y el budismo, *217*. — El shintoísmo y el budismo, *217*. — El shintoísmo y el budismo después de 1867, *218*. — La esencia del shintoísmo, *219*. — El culto shintoísta, *219*.

Capítulo XV. *LA RELIGIÓN EN LA INDIA* 221

Período antiguo (prearío), *221*. — Período védico, *222*. — Los dioses védicos, *223*. — Asuras y Devas, *225*. — Culto de los antepasados, *225*. — Los sacrificios, *226*. — Características generales de la religión védica, *227*. — Período brahmánico. Cambios en el régimen social, *227*. — Código de Manú, *228*. — Modificaciones en la religión, *230*. — Creencias en la reencarnación, *231*. — Karma, *232*. — Las Upanishad y las escuelas filosóficas, *232*. — Jainismo y budismo, *233*. — Hinduismo. Democratización del culto y de la doctrina, *234*. — Sectas, *236*. — La herencia de los cultos prearios, *236*. — Intentos de reformar el hinduismo, *240*. — Los sikh, *240*. — Movimientos reformadores de los siglos XVIII y XIX, *241*. — Situación actual del hinduismo, *241*.

Capítulo XVI. *LA RELIGIÓN DEL ANTIGUO EGIPTO* 244

Antiguos cultos locales; huellas de totemismo, *244*. — La unión del país; los dioses comunes a todo Egipto, *245*. — Cultos agrarios, 249. — Divinización del rey, *252*. — Cultos funerarios, *252*. — Creencias en la recompensa o castigo después de la muerte, *256*. — Mitología, *258*. — La magia,

263. — Auge del clero, *263*. — Modificaciones de la religión, *268*. — El librepensamiento, *269*.

CAPÍTULO XVII. *LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS PUEBLOS DE ASIA ANTERIOR* 270

1. RELIGION DE LOS PUEBLOS DE LA MESOPOTAMIA 270
Epoca de los sumerios. Los antiguos cultos de las comunidades, *270*. — Unidad del país y aparición de los dioses estatales comunes, *272*. — Epoca semítica. Esplendor de Babilonia. Marduk, *274*. — Divinización de los reyes, *274*. — El culto popular de la tierra. Muerte y resurrección de los dioses, *276*. — El clero y la organización del culto, *277*. — Mitología, *278*. — Demonología y exorcismos, *280*. — Magia y nigromancia, *282*. — Ideas sobre la vida de ultratumba, *283*. — Epoca asiria, *283*. — Herencia de la religión de Babilonia, *284*. — Manifestaciones incipientes de duda filosófica y de librepensamiento, *284*.

2. RELIGION DE LOS PUEBLOS DE ASIA MENOR; SIRIOS Y FENICIOS 284
Religión de los hititas, *284*. — Religión de los jaldos, *288*. — Religión de los sirios y fenicios, *288*.

CAPÍTULO XVIII. *RELIGION DEL IRAN (MAZDEISTA)* 290

Avesta, *290*. — Antigua religión de las tribus iranias, *292*. — Mazdeísmo, *292*. — El dualismo y sus orígenes, *294*. — El mazdeísmo durante los Aqueménidas y los Sasánidas, *295*. — El culto mazdeísta, *297*. — Ideas sobre el mundo de ultratumba, *297*. — Etica del mazdeísmo, *298*. — Escatología, *299*. — El culto de Mithra, *299*. — Destino final del mazdeísmo, *299*.

CAPÍTULO XIX. *LA RELIGION DE LOS JUDIOS (EL JUDAISMO)* 301

El período más antiguo. Los cultos clánicos, *304*. — El culto ganadero, *305*. — Los tabús, *306*. — La circuncisión, *307*. — El culto de Jahvé, *307*. — El período palestinense, *310*. — El período posterior al cautiverio, *312*. — El monoteísmo y el pueblo elegido de Dios, *314*. — Influencia de las religiones de los pueblos vecinos, *317*. — El período de la "diáspora", *319*. — El período talmúdico, *321*. — El judaísmo en la Edad Media. El racionalismo y el misticismo, *323*. — La época del capitalismo. El jasidismo y la Hascala, *324*. — El rabinato, *325*. — Ritos y prohibiciones. Fiestas, *326*. — El modernismo. El Estado de Israel, *327*.

CAPÍTULO XX. *LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS GRIEGOS* 328

Período antiguo. Religión de la época egea, *329*. — El problema del desarrollo histórico, *334*. — Vestigios de totemismo, *334*. — Huellas del cultos de los oficios, *335*. — Maleficios y magia curativa, *335*. — Vestigios de las ligas secretas, *336*. — Cultos funerarios y cultos familiar-clánicos, *337*. — El culto aristocrático de los héroes, *338*. — Cultos locales de las comunidades, *339*. — Cultos agrarios, *340*. — Los cultos de las polis, *341*. — Origen del panteón griego, *342*. — Hera, *343*. — Poseidón, *343*. — Atenea, *343*. — Artemisa, *344*. — Apolo, *345*. — Asclepios, Pan, Afrodita y Ares, *346*. — Hefaístos, Hestia y Hermes, *347*. — Zeus, *347*. — Los dioses de la agricultura, *349*. — Otros dioses, titanes, etc., *350*. — Mitología, *351*. — Mitos sobre los héroes culturales y otros, *353*. — Mitos objeto de culto, *355*. — Mitos imitados o artificialmente creados, *355*. — Originalidad griega, *356*. — El culto, *357*. — Sacerdotes y templos, *358*. — Unidad del culto, *359*. — Orficos y pitagóricos, *360*. — Los misterios eleusinos. El culto de

Dionisio, *361*. — La religión de la época helenística, *362*. — Influencia de la religión en la filosofía, *363*. — El librepensamiento, *363*.

CAPÍTULO XXI. *LA RELIGION DE LOS ANTIGUOS ROMANOS* 366

El culto familiar-clánico, *366*. — Supervivencias de totemismo, *368*. — Cultos funerarios, *368*. — Cultos agrarios, *368*. — El panteón romano. *370*. — Formas del culto, *374*. — Adivinaciones, *375*. — Los templos y la representación de los dioses, *376*. — Los sacerdotes, *378*. — La religión y el régimen de clases, *380*. — Cambios históricos; penetración de cultos extraños, *381*. — El culto de los emperadores, *383*. — Librepensamiento, *383*.

LAS RELIGIONES DE LA SOCIEDAD DE CLASES. RELIGIONES UNIVERSALES

CAPÍTULO XXII. *EL BUDISMO* 387

El origen del budismo, *387*. — Las primeras tradiciones búdicas, *388*. — Epoca de aparición del budismo, *390*. — Circunstancias históricas del surgimiento del budismo, *390*. — La primera doctrina budista, *391*. — La ética del budismo de los primeros tiempos, *392*. — Metafísica del budismo primitivo, *393*. — Comunidades budistas primitivas, *395*. — Difusión del budismo primitivo, *395*. — El budismo durante las dinastías Mauria y Kushani, *396*. — Cambios en la religión budista, *397*. — El mahayana, *397*. — Difusión posterior del budismo, *400*. — El budismo en el Tibet, *400*. — El tantrismo y el guelukpa, *402*. — La teocracia tibetana, *404*. — El budismo entre los mogoles, buriatos y calmucos, *406*. — El budismo-lamaísmo contemporáneo, *407*. — Evaluación histórica del budismo, *408*.

CAPÍTULO XXIII. *EL CRISTIANISMO* 409

El origen del cristianismo, *409*. — Fuentes, *411*. — Problema acerca de la historicidad de Jesús, *415*. — Condiciones históricas del surgimiento del cristianismo, *416*. — Tentativas de crear una religión internacional, *417*. — El cristianismo judío, *418*. — Elementos no judíos en el cristianismo, *420*. — La lucha entre los grupos judíos y no judíos, *423*. — Idea del pecado e idea de la salvación, *426*. — Formación de la organización eclesiástica, *428*. — Sectas y herejías, *429*. — Carácter contradictorio del dogma y la ética cristianos, *433*. — Desarrollo del culto, *437*. — Las comunidades cristianas y el Estado, *438*. — Trasformación del cristianismo en religión dominante, *439*. — Apreciación general del papel cumplido por el cristianismo primitivo, *440*. — Difusión del cristianismo, *441*. — División de las iglesias occidental y oriental, *442*. — Las sectas medievales de Occidente, *443*. — La escolástica y la mística, *444*. — Persecución de la ciencia por la iglesia cristiana, *445*. — Reforma de la iglesia. El protestantismo, *445*. — Ortodoxia, viejos creyentes, sectas rusas, *447*. — Intentos de modernizar el cristianismo, *449*.

CAPÍTULO XXIV. *EL ISLAMISMO* 451

Condiciones históricas del nacimiento del islamismo, *452*. — La prédica de Mahoma, *453*. — La doctrina mahometana, *454*. — La ética y el derecho, *456*. — La difusión del islamismo, *457*. — Los cismas. La secta Shiita

y otras, *457*. — El islamismo ortodoxo y sus diversas escuelas, *459*. — El sufismo y el tariqato, *459*. — Las sectas posteriores. Los wahabitas, *460*. — Babismo y bahaísmo, *461*. — Mahdismo, *461*. — El sharia, derecho musulmán, *461*. — El islamismo y las otras religiones, *463*. — El modernismo, *465*.

Conclusiones 464

La religión, algo más que meras ideas, *464*. — Los representantes sociales de la religión, *465*. — La religión es un mal para los pueblos, *466*. — Las raíces terrenas de las creencias religiosas, *467*. — Prevención contra la interpretación demasiado simplista de las raíces terrenas de la religión, *468*. — Influencia de la religión sobre la vida social, *469*. — La religión y el arte, *470*. — Religión, moral y derecho, *471*. — La mentida utilidad de la religión, *472*. — Diversidad de creencias y ritos, *474*. — Ejemplos de diferencias entre religiones, *474*. — Distintos grados de influencia de la religión sobre la vida de los hombres, *477*. — El librepensamiento contra la religión, *477*.

Bibliografía 480

Este libro se terminó de imprimir el 30 de Junio de 1965 en los Talleres Gráficos LA TECNICA IMPRESORA S. A. C. I. - Av. Córdoba 2240, Bs. As., Rep. Argentina

(3)
+19

(Viene de solapa 1)

eslavos, de los antiguos germanos, de los antiguos Celtas);

II. RELIGIONES DE LA SOCIEDAD DE CLASES, RELIGIONES NACIONALES Y ESTATALES, que consta de nueve capítulos (religiones de los pueblos de América Central, de Asia oriental, de la India, del antiguo Egipto, de los antiguos pueblos de Asia anterior, del Irán, de los judíos, de los antiguos griegos, de los antiguos romanos);

III. RELIGIONES DE LA SOCIEDAD DE CLASES. RELIGIONES UNIVERSALES, que consta de tres capítulos (el budismo, el cristianismo, el islamismo).

Cierra la obra con un capítulo de *Conclusiones* y una extensa y valiosa bibliografía.

Con la característica modestia de los grandes estudiosos, el autor indica aspectos incompletos de su obra (creencias de los pueblos de Micronesia, América del Sur, Corea y otros). Ello no hace más que poner de relieve que nos encontramos ante uno de los estudios más completos de la bibliografía contemporánea.

Al poner al alcance del lector de habla española la presente obra, creemos realizar un serio aporte científico al estudio y esclarecimiento del tema que aborda esta obra.

EDITORIAL CARTAGO S. R. L.
Cap. mSn. 3.000.000

Cangallo 3978 - Bs. Aires - Tel. 89-3292

Cultos Tribales | Cristianismo
Budismo | Mitología | Islamismo